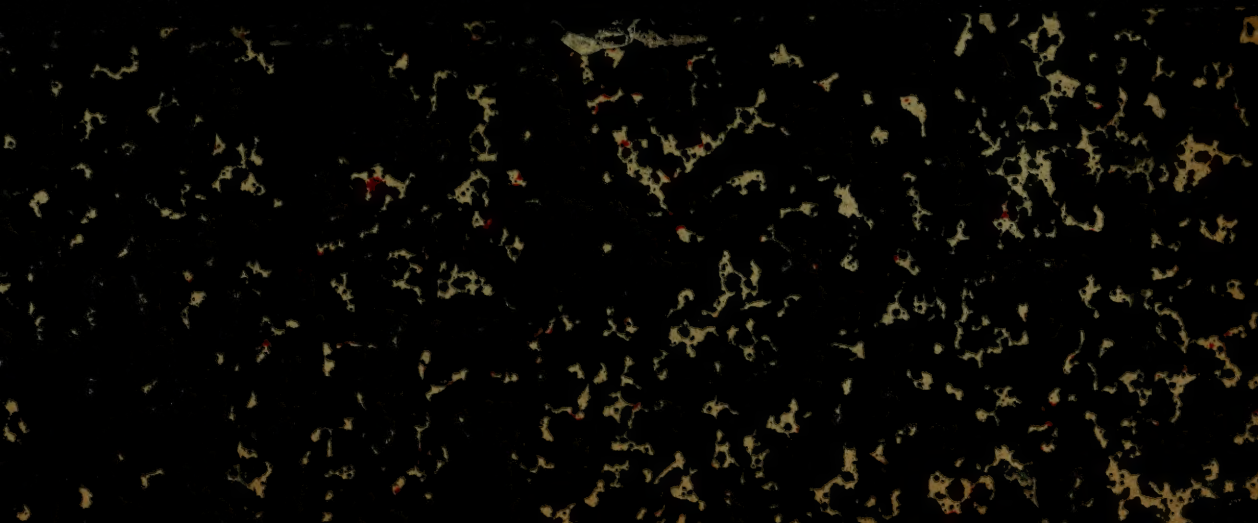
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01904458 5



Discours de Combat

NOUVELLE SÉRIE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE HACHETTE

Études critiques sur l'Histoire de la littérature française . . . . . 8 vol.
L'Évolution des Genres dans l'Histoire de la littérature. T. I. . . . . 1 —
L'Évolution de la poésie lyrique en France au XIXe siècle . . . . . 2 —
Les Époques du Théâtre Français . . . . . 1 —

LIBRAIRIE CALMANN-LÉVY

Le Roman naturaliste. . . . . 1 vol.
Histoire et Littérature . . . . . 3 —
Questions de critique. . . . . 2 —
Essais sur la Littérature contemporaine. . . . . 2 —
Variétés littéraires . . . . . 1 —
Honoré de Balzac. . . . . 1 —

LIBRAIRIE DELAGRAVE

Manuel de l'histoire de la Littérature française . 1 vol.
Histoire de la Littérature française classique. — Première partie . . . . . 1 —

LIBRAIRIE PERRIN

Discours de Combat. *Première série :* La Renaissance de l'idéalisme. — L'Art et la morale — L'Idée de patrie. — Les ennemis de l'âme française. — La nation et l'armée. — Le génie latin. — Le besoin de croire. 18e édition, 1 volume in-16 .

Discours de Combat. *Nouvelle série :* Les Raisons actuelles de croire. — L'Idée de Solidarité. — L'action catholique. — L'Œuvre de Calvin. — Les Motifs d'espérer. — L'Œuvre critique de Taine. — Le Progrès religieux. 16e édition. 1 volume in-16 .

Discours de Combat. *Dernière série :* Le Génie Breton. — La Modernité de Bossuet. — Liberté de l'Enseignement. — L'évolution du concept de science. — La réunion des églises. — La Renaissance du Paganisme en morale. — L'Action sociale du Christianisme. — Le Dogme et la Libre Pensée. — Les Difficultés de croire 5e édition. 1 volume in-16 .

Sur les Chemins de la Croyance. — Première étape. L'Utilisation du Positivisme. 8e édition. 1 volume in-16 .

Cinq lettres sur Ernest Renan. 5e édition. Une brochure in-16

Questions actuelles. La Science et la Religion. — Après une visite au Vatican. — Education et Instruction. — La Moralité de la doctrine évolutive — Le catholicisme aux Etats-Unis. — Voulons-nous une Eglise nationale ? — La fâcheuse équivoque. — Le Mensonge du Pacifisme. — Les Bases de la croyance. — Pour les humanités classiques. 4e mille. 1 volume in-16.

Lettres de Combat. — Questions politiques, sociales et religieuses. — Questions diverses d'apologétique. 1 volume in-16 .

E. Grévin. — Imprimerie de Lagny

FERDINAND BRUNETIÈRE

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

Discours de Combat

NOUVELLE SÉRIE

Les Raisons Actuelles de Croire. — L'Idée de Solidarité.
L'Action Catholique. — L'Œuvre de Calvin. — Les Motifs d'Espérer.
L'Œuvre Critique de Taine. — Le Progrès Religieux.

L. J. Bondy, C. S. C.,
Paris

PARIS 1926.
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
PERRIN ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35
1921

Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous pays.

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

LES
RAISONS ACTUELLES DE CROIRE
1900

LES

RAISONS ACTUELLES DE CROIRE [1]

MESSIEURS,

Il y a deux ans, à pareille époque, — et, en vérité, je pourrais dire jour pour jour, puisque c'était le 19 novembre, — à Besançon, pour la clôture du Congrès de la Jeunesse catholique, je

1. Conférence faite à Lille, le 18 novembre 1900, pour la clôture du 27e Congrès des Catholiques du Nord.

Un fort honnête homme, l'ancien doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, M. Auguste Sabatier, qui me faisait ce grand honneur de ne pas laisser échapper une occasion de me contredire, m'a reproché un jour de n'être qu'un « Évolutionniste » et un « Positiviste »; et il avait tort de me le reprocher (je le pense du moins ainsi), mais il avait raison d'en faire la remarque. La France, depuis Descartes, n'a pas eu de penseur plus original ou plus profond qu'Auguste Comte, et l'Angleterre, depuis Newton, n'a pas connu de savant plus illustre que Darwin, ni dont la doctrine ait engendré plus de conséquences. J'admire donc Darwin et Auguste Comte. Je les admire si fort qu'après avoir employé quelque trente ans de ma vie à me les « convertir en sang et en nourriture », selon le mot d'un vieil auteur, j'ai formé le projet d'en employer le reste à tirer de l'*Origine des Espèces* et du *Cours de Philosophie positive* les moyens d'une apologétique nouvelle, qu'on trouvera, je le sais bien, non moins hasardeuse que nouvelle, mais dans l'avenir de laquelle je ne mets cependant pas moins d'espoir que de confiance.

Le discours qu'on va lire, sur les *Raisons actuelles de croire*, qui continue le discours sur le *Besoin de croire*, et que continue lui-même le discours qu'on trouvera plus loin sur les *Motifs d'espérer*, est un essai de cette méthode.

On a souvent loué l'Église catholique de la faculté qu'elle pos-

parlais du *Besoin de croire*[1]. J'essayais de montrer que le besoin de croire, inséparable de la notion ou de la définition même de l'homme, est tellement inhérent à la constitution de notre esprit que personne, jusqu'ici, n'a pu réussir à le détruire en soi, et, si jamais quelqu'un y devait réussir, je m'efforçais de faire voir qu'il aurait ruiné du même coup le fondement de la connaissance, les conditions de l'action, et l'objet même de l'espérance humaine. Je voudrais faire un pas de plus aujourd'hui ; je voudrais, Messieurs, vous parler des *Raisons actuelles de croire;* et, comme cette expression même de *Raisons actuelles de croire*

sédait, seule au monde et dans l'histoire, d'absorber la plupart de ses propres hérétiques, — et on entend par là ceux qui, dans une autre Église, telle que l'Anglicane ou la Russe, n'auraient jamais pu concilier leur opinion personnelle avec l'étroitesse du symbole et la rigueur de la discipline. Le moment approche où une nouvelle apologétique non seulement n'aura plus rien à craindre de ses plus éminents contradicteurs, mais les absorbera, comme l'Église a fait de ses hérétiques, et où de leurs aveux, et même de leurs objections, nous verrons surgir de nouvelles raisons de croire. Aurai-je réussi à le montrer dans ce discours ? Je ne sais ! Mais si la méthode a été jadis indiquée par le cardinal Newman, les effets suffisent, depuis un demi-siècle, à en prouver toute la fécondité. C'est ce que je prendrai la liberté de rappeler à tous ceux que ce titre : *Les Raisons actuelles de croire*, a un peu émus. Et si, par hasard, je ne les avais pas convaincus, je les supplie de songer en ce cas, qu'en dépit de l'orateur ou de l'historien qui l'explique mal, une méthode n'en conserve pas moins toute sa valeur ; qu'à des nécessités nouvelles, il faut opposer de nouveaux moyens de défense ou d'action ; et que la tentative n'en saurait être dangereuse, lorsque l'on déclare hautement que, pour en être l'auteur, on ne s'en croit pas d'ailleurs le juge.

1. Voyez *Discours de Combat;* 1 vol. in-18, Perrin, éditeur.

soulève d'abord une objection, c'est donc aussi cette objection que je voudrais d'abord essayer d'écarter.

I

Elle est spécieuse, et elle est captieuse! Et, en effet, se proposer de développer nos raisons *actuelles* de croire, n'est-ce pas, dit-on, donner à croire, que les raisons de croire ne seraient pas *éternelles?* « La vérité venue de Dieu n'a-t-elle pas d'abord, selon le mot du grand orateur, toute sa perfection », et, conséquemment, en tout temps, les raisons d'y croire n'ont-elles pas eu, n'auront-elles pas toujours toute leur force de conviction? En nous en proposant d'*actuelles*, dit-on encore, vous accordez imprudemment qu'il y en a de *surannées*, dont l'autorité passagère n'aurait dépendu jadis que de la circonstance ou de l'opportunité. Imprudemment, dans une religion qui s'est définie jusqu'à nous par l'immutabilité de son dogme, vous introduisez un principe de variation et de changement. Laissons même le dogme, et ne parlons que d'apologétique. Le mot seul dont vous vous servez devrait vous avertir qu'avec l'*actualité*, c'est la *contingence* ou la *relativité* que vous mettez au cœur de vos démonstrations. Est-ce qu'il y a des raisons de croire pour le nègre,

et des raisons de croire pour le blanc? Comment donc y en aurait-il de différentes pour les contemporains d'Hæckel et de Darwin, ou pour ceux de Descartes et de Newton? A travers la durée comme à travers l'espace, les hommes, inégaux à tant d'autres égards, sont au moins égaux devant Dieu. Quelles que soient les raisons qui déterminèrent autrefois la croyance du publicain et du centenier de l'Évangile, ou ces raisons n'ont jamais eu de valeur, ou elles n'ont rien perdu de leur force et de leur autorité. Parlez-nous donc, si vous le voulez, de ces raisons! Parlez-nous des raisons *éternelles*, des raisons *immuables*, des raisons *absolues* de croire! Mais gardez-vous de compromettre l'objet même de la foi dans l'aventure de vos raisons *actuelles* ou *momentanées*. A moins, ajoute-t-on, qu'*actuelles* ne soit peut-être pour vous synonyme de *politiques;* — et, au fond, c'est bien ce que nous pensons. *Actuelles*, vos raisons de croire ne le sont que de ce qu'elles ont d'inavouable! En nous les proposant, vous avez une « pensée de derrière la tête », et, littéralement, elles n'en sont que le masque. *Omnia pro dominatione!* Ce n'est pas la « croyance » que vous voulez soutenir, c'est « l'opinion » que vous prétendez conquérir. Vous essayez de mêler la religion dans une querelle où elle n'a que faire; et peu vous importe ce qu'il en advienne, si vous

avez pu la transformer en un instrument de combat actuel et de règne futur !

Telle est, Messieurs, l'objection dans sa force, que nos adversaires ne me reprocheront pas d'avoir affaiblie, je l'espère ; et, avant tout, quelque répugnance que j'éprouve à parler de moi, vous me permettrez de la diviser, pour repousser, — oh ! sans colère, mais avec mépris seulement, — ce qu'elle pourrait avoir de personnel. Dans ce que je dis ou dans ce que j'écris, je ne reconnais donc à personne le droit de voir, et moins encore de dénoncer, d'autres intentions que celles qui ressortent de mes paroles mêmes. Quand je parle du *Besoin de croire*, je parle du *Besoin de croire*, et de rien autre chose. Je ne fais point alors de politique, et je n'ai pas de « pensée de derrière la tête ». Je tâche d'exprimer clairement des idées qui me semblent justes, et j'attaque ou je combats, du mieux que je puisse, des idées qui me paraissent fausses. Pareillement, Messieurs, quand je parle, comme aujourd'hui, des *Raisons actuelles de croire*, aucune autre intention ne me guide que d'examiner avec vous, et de développer, entre toutes les raisons de croire, celles qui me paraissent avoir, avec notre « mentalité » contemporaine, une relation plus étroite, une liaison plus particulière, une connexion plus intime. Et, si l'on me répond qu'il n'y en a pas, qu'il ne saurait

y en avoir de telles, c'est ici seulement que, d'injurieuse, ou de simplement grossière, en devenant perfide, l'objection devient intéressante et vaut la peine qu'on y réponde.

Il n'y a pas une apologétique, nous dit-on, pour le nègre, et une apologétique pour le blanc! Mais, Messieurs, si nous sommes sincères, et si nous savons lire l'histoire, est-ce que ce n'est pas le contraire qui est vrai? Ce qui est vrai, c'est qu'on ne met aux mains d'un nègre du Congo ni *le Génie du Christianisme* de Chateaubriand, ni les *Pensées* de Pascal, ni l'*Institution chrétienne* de Calvin! On ne procède pas non plus de la même manière, par les mêmes arguments, à l'évangélisation du Malgache, idolâtre et polythéiste, ou à la conversion de l'Arabe, monothéiste et musulman. Les raisons de croire qui déterminent la soumission d'un brahmane ou l'assentiment d'un bouddhiste ne sont pas celles qui opèrent sur un Canaque ou sur un Patagon. Et jusqu'au milieu de nous, Messieurs, qui ne sait, pour en avoir vu de mémorables exemples, que ce ne sont pas les mêmes raisons qui ont décidé, du protestantisme au catholicisme, le passage d'un Newman ou celui d'un Manning[1]? *A fortiori*,

1. Il y aurait sur ce sujet un beau livre à écrire, et dont le titre serait : *La Psychologie de la Conversion*, auquel on donnerait pour fondement cette idée si simple et si vraie, que, ni la vérité

dans la suite des temps, les mêmes raisons ne peuvent-elles toujours avoir eu la même autorité ! La démonstration des vérités même mathématiques, n'a pas été toujours ce qu'on appelle également *topique*. Elle n'a pas d'abord atteint toute

n'attire à soi toutes les intelligences par le même côté d'elle-même, ni la religion ne touche tous les cœurs au même endroit, ni toutes les conversions ne s'opèrent donc pour les mêmes raisons ou ne procèdent de la même origine. C'est ce que le cardinal Wiseman a si bien montré jadis, dans une de ces *Conférences* qui firent le commencement de sa réputation.

« Lorsque Philippe rencontra sur le grand chemin l'eunuque de la reine d'Éthiopie, il le trouva lisant un passage d'Isaïe, et sur ce seul passage, il le convainquit de la vérité du christianisme et l'admit au baptême... Mais quand saint Paul arrive au milieu des Gentils, et qu'il se présente devant les doctes athéniens, il ne fait point appel aux prophètes, auxquels ils ne croyaient point, ne les connaissant même pas, et a recours à des prières d'un ordre tout différent...

« Un peu plus tard, nous voyons l'Église suivre le même principe d'apostolat ; et, au Ier siècle, au IIe, au IIIe, c'est par l'exposé de motifs d'ordre absolument différent que l'on établit la vérité de la religion et que les hommes y adhèrent...

« Et maintenant, pour en venir à notre propre époque, on retrouve la même variété de motifs de crédibilité dans les écrits de ceux qui, ces dernières années, ont embrassé la foi catholique, spécialement en Allemagne (1835). L'un d'eux, qui a consacré sa vie à l'étude de l'histoire et qui enseignait cette science dans une des plus célèbres Universités, nous apprend qu'il est devenu catholique rien qu'en appliquant les principes de la critique historique à l'histoire de l'Europe Un autre se laisse convaincre par des motifs tirés de la philosophie de l'esprit humain, qui lui a fait découvrir que la religion catholique seule présente un système religieux répondant à tous les besoins de l'homme. L'enthousiasme d'un troisième s'est enflammé parce qu'on ne trouve nulle part que dans la religion catholique, le principe de tout ce qui est beau dans l'art et dans la nature... »

On multiplierait à l'infini les exemples de ce genre. (Cf. pour les plus récents : Théodore de la Rive *: De Genève à Rome*, Paris, 1897 ; Plon ; — Lady Herbert of Lea : *Comment j'entrai au*

sa perfection. Les mêmes raisonnements n'ont pas toujours eu le même pouvoir sur les esprits des hommes.

> Quelquefois l'un se brise où l'autre s'est sauvé
> Et par où l'un périt un autre est conservé.

En apologétique, aussi bien qu'en histoire, il nous faut donc compter avec la succession et la diversité des époques. C'est le principe de la critique moderne! C'est toute la doctrine de l'évolution! Si nos adversaires ou nos contradicteurs changent eux-mêmes de tactique, nous ne pouvons pas continuer de nous défendre, — ou plutôt d'en faire le puéril simulacre, — sur les positions qu'ils ont abandonnées! A des armes nouvelles et « perfectionnées », nous serions de grandes dupes si nous n'opposions toujours que nos vieux fusils de rempart. Nous le serions encore, si, tandis qu'on nous attaque à droite, nous nous obstinions à faire face à gauche. On n'a pas pu combattre de la même manière Pélage, qui exagérait la liberté de l'homme, et Jansénius, qui l'anéantissait. Le

bercail, Paris, 1898, Perrin; — Baronne de Kœnneriz : *Ma conversion*, Paris, 1900, Téqui.) Et, quoique individuels, comme ils ne laissent pas d'avoir une portée générale, — à cause qu'aucun « motif de crédibilité » ne saurait être, pour ainsi parler, en dehors du plan du christianisme; — il n'y a pas un de ces « cas humains », comme les eût appelés notre vieil Amyot, qui ne pût servir de point de départ à toute une direction de l'apologétique.

fidéisme et le *rationalisme* sont deux hérésies contradictoires : nous ne pouvons pas en triompher par les mêmes moyens. Si le rationalisme, puisque nous en parlons, n'a prétendu tirer de nulle part ailleurs plus d'aide ou de secours que du progrès des sciences physiques et de l'histoire des religions comparées, nous ne pouvons ni feindre de l'ignorer, ni, le sachant, nous ne pouvons raisonner comme si nous l'ignorions. C'est le progrès même de l'esprit humain qui, d'âge en âge, oblige et obligera l'apologétique à se renouveler. Il y aura, en tout temps, des raisons de croire plus *actuelles* que d'autres; il y en aura toujours de plus conformes que d'autres aux exigences de l'heure présente ! Et, nous pouvons en être sûrs, autant de progrès que fera la libre pensée, autant, de son côté, l'apologétique en devra-t-elle faire, et en fera-t-elle. C'est justement ce que l'on veut dire, — et rien de plus, mais rien de moins, — lorsque l'on parle, comme je fais aujourd'hui, de l'*actualité* des raisons de croire.

Quant à l'incompatibilité que l'on essaie d'établir entre ce progrès perpétuel de l'apologétique et l'immutabilité du dogme, je ne sais, Messieurs, si ce sophisme a parfois troublé quelques-uns d'entre vous, mais ce que je sais bien, c'est qu'il n'y a pas d'équivoque plus facile à dissiper. Il n'est question, tout autour de nous, que des progrès de la science

et, — sans examiner de quel prix nous les avons payés, — je me borne à vous demander si vous avez quelquefois songé depuis quand, et à quelles conditions, la science les a réalisés? Car la date est certaine ! C'est, Messieurs, depuis que la science s'est appuyée, comme sur son inébranlable fondement, sur le principe de l'immutabilité des lois de la nature. Pour avancer, pour progresser, — en mécanique, en physique, en chimie, en histoire naturelle, — il a fallu poser, et même sans en être expérimentalement sûr, qu'il y avait quelque part quelque chose d'immuable. Et, en effet, si nous étions, nous et tout ce qui nous entoure, emportés au torrent d'un *phénoménisme* universel, il n'y aurait pas de science! Il n'y en aurait pas, parce que le progrès de l'observation, celui de l'expérimentation, le progrès même du raisonnement, exigent que les lois soient les lois. Douterons-nous, Messieurs, qu'avant Copernic, avant Képler, avant Galilée, avant Descartes, avant Newton, le système du monde fût tout ce qu'il est? Mais ni Newton, ni Descartes, ni Galilée, ni Képler, ni Copernic n'auraient pu le découvrir, et en quelque sorte le reconstruire, s'il n'avait été pour chacun d'eux tout ce qu'il était pour ses prédécesseurs. Ce qu'il y a d'immuable et d'identique à soi-même dans la nature nous apparaît donc ainsi comme la condition même du progrès que nous pouvons faire

dans la connaissance, dans l'interprétation, et dans l'asservissement de la nature à nos fins. Si ce quelque chose d'immuable ne soutenait pas le progrès en son cours, ce nom même de progrès ne serait que celui d'une stérile agitation de l'esprit à la recherche d'une vérité qui le fuirait toujours[1]. Mais pourquoi donc, Messieurs, ce qui est vrai du progrès scientifique ne le serait-il pas également du progrès religieux? Pourquoi, — si l'immutabilité des lois de la nature, bien loin d'être

1. J'ai tâché de le montrer naguère, dans une conférence que j'ai faite à Gand et refaite à Bruxelles, sur l'*Évolution du Concept de Science;* et, ne l'ayant pas imprimée, c'est un de ces sujets que je compte bien reprendre quelque jour; mais, comme on a toujours plus d'ambition que de force ou de loisirs, je serais heureux que quelqu'un me prévînt.

Je voudrais aussi qu'on traitât la question de l'*Évolution du dogme*, ou, pour mieux dire, et, afin d'éviter toute équivoque, puisqu'on a cru pouvoir autrefois nous montrer : *Comment les dogmes finissent*, et *Comment les dogmes renaissent*, je voudrais, tout simplement, que l'on nous montrât : *Comment les dogmes*, ni ne *renaissent* ni ne *finissent*, à parler comme il faut, mais *durent;* et, à mesure de leur durée, s'enrichissent de tout ce qu'il y avait de vertu latente et de substance cachée dans leur contenu primitif.

Quand Newman, jadis, a essayé de le faire voir dans son célèbre *Essai sur le développement*, 1845, la doctrine évolutive, dont il fut l'un des précurseurs, était fort éloignée de l'ampleur et de la précision qu'on l'a vue prendre depuis lors. Et, d'un autre côté, l'histoire du dogme avait cessé d'être envisagée de ce point de vue. C'était alors le temps, où, par une contradiction assez singulière, si l'on croyait apercevoir quelque analogie lointaine entre la métaphysique du bouddhisme, et celle du christianisme, on en concluait volontiers que les rédacteurs des *Évangiles* s'étaient sans doute inspirés du *Lotus de la Bonne Loi;* mais, si le langage de deux Pères sur « l'Incarnation » ou sur « la Trinité » n'était pas entièrement conforme, on en concluait, non

un obstacle au progrès scientifique, le *conditionnel* — pourquoi l'immutabilité du dogme entraverait-elle le progrès de l'apologétique? Et comment, enfin, et pourquoi, craindrions-nous d'y porter atteinte en parlant, comme nous faisons, des raisons *actuelles* de croire?

Ne tombons pas ici dans le piège que l'on nous tend. « Nous sommes attachés au trône de l'Être suprême par une chaîne souple qui nous retient sans nous asservir » : vous vous rappelez sans doute cette belle et saisissante image de Joseph de Maistre. C'est ce que j'oserai dire de l'immutabilité du dogme : elle « nous retient sans nous asservir ». Eh, non! le dogme ne change pas, mais quelque chose évolue d'âge en âge, de génération en génération, c'est la nature des intelligences appelées à recevoir ou à concevoir le dogme. Éternelles en leur fond, c'est-à-dire par rapport au dogme immuable, les raisons de croire diffèrent d'elles-mêmes en leur forme, c'est-à-dire par rapport à l'esprit qui change. Ce sont toujours les mêmes idées, mais il s'agit de les traduire en des idiomes différents. S'il y a eu

moins hardiment, que leur pensée n'était pas la même sur le fond du mystère, et que le dogme avait donc « varié ».

Il y aurait aujourd'hui lieu de reprendre la question des deux côtés à la fois, si je puis ainsi dire, en s'aidant ensemble de l'histoire du dogme mieux connue et de l'évolution mieux comprise; et une telle question, de cette importance et de cette opportunité, celui-là ne nous aurait pas rendu un médiocre service qui l'aurait traitée selon toute son étendue!

de tout temps des raisons *actuelles* de croire, c'est qu'il y a, de tout temps, un état *actuel* de la science et de la « mentalité », dont l'*actualité* n'est faite que de ce qui le distingue de l'état précédent. J'ai prononcé tout à l'heure les noms de Pascal et de Chateaubriand ; et certes, si deux livres diffèrent l'un de l'autre, ce sont *le Génie du Christianisme* et cette *Apologie* dont les *Pensées* ne sont que les fragments mutilés. Qui ne sait cependant, ou qui niera, qu'avec des arguments différents, ce soit substantiellement la même vérité qu'ils enseignent? et s'ils ne l'établissent pas de la même manière, qu'est-ce que cela prouve, que le contraire de ce qu'on en veut tirer? Leur croyance est de tous les temps, mais leur langage à tous deux est du leur, et aussi leur manière de démontrer leur croyance, et encore le souci de la démontrer à leurs contemporains. Qu'y-a-t-il, Messieurs, de plus naturel, ou de plus légitime, et de plus nécessaire? C'est en ce sens qu'il y aura toujours des raisons *actuelles* de croire, éternelles de soi, mais *actuelles* de l'impression plus ou moins vive et profonde qu'elles peuvent opérer sur les esprits d'un temps. Je vais essayer de vous en convaincre, après ce long exorde, en en considérant aujourd'hui de trois sortes : de philosophiques; de morales ou de sociales; et de critiques ou d'historiques.

II

Lorsque l'on m'enseignait en ma jeunesse, — il y a longtemps de cela ! — l'histoire de la philosophie, et en particulier celle de la philosophie scolastique, on ne manquait pas, Messieurs, d'acquitter aux saint Thomas et aux saint Bonaventure le tribut d'admiration auquel ils avaient droit, mais on ne manquait pas non plus d'ajouter qu'à vrai dire leur philosophie n'en était pas une, puisqu'elle dépendait de leur théologie, et que toutes les solutions en étaient prévues ou commandées. Eh bien ! Messieurs, si les solutions de la philosophie étaient alors commandées par la théologie, elles ne le sont plus, j'en conviens, mais j'ose avancer qu'elles n'en sont pas pour cela moins commandées ni moins prévues. La philosophie fera-t-elle encore des découvertes ? Je le souhaite pour elle, et aussi pour nous. Mais ce qui me frappe dans son histoire, c'est que, depuis tantôt trois ou quatre mille ans que nous philosophons, l'esprit humain a rencontré ses bornes ; et, aux trois ou quatre questions qui nous intéressent, — telles que la question de nos origines ou celle de notre destinée, — la philosophie, toutes les philosophies, depuis trois ou quatre mille ans, n'ont pas donné, tout

compte fait, plus de trois ou quatre réponses.

Oh ! je sais bien qu'on me dira qu'il y en a davantage ! et on me reprochera de méconnaître ce que tant de belles constructions métaphysiques, tant de beaux et vastes « palais d'idées », ont eu d'original ou de personnel à leurs auteurs. Et, je le dirai donc moi-même, je ne le méconnais point ! Non, Messieurs, je ne le méconnais point. Je ne confonds pas non plus Aristote avec Platon, et je sais même distinguer Malebranche d'avec Spinosa ! Je dis seulement qu'à les bien entendre, toutes ces distinctions ne sont que de la « littérature » ; je dis que, s'il ne faut assurément pas méconnaître l'originalité de la forme, il ne faut pas méconnaître non plus l'identité ou l'analogie du fond ; je dis que tant de méthodes ou tant de voies, — les unes qui semblent si directes, et les autres si détournées, les unes si pénibles et les autres si faciles à suivre, — ne laissent pas enfin d'aboutir toujours aux mêmes solutions. Je dis aussi que, pour y aboutir, et quand je songe à ce que nos philosophes ont dépensé de génie, de science, et d'efforts, je crains que ces solutions n'aient marqué pour jamais les bornes que ne franchira pas l'esprit humain ; je le crains ; — et je crois qu'on peut le montrer[1].

1. Ai-je besoin de redire à ce propos que je n'en fais pas pour cela moins de cas de la « Philosophie » et de la « Scolastique »

Considérons, par exemple, une seule de ces questions : celle de l'immortalité de l'âme. Notre âme est-elle immortelle, ou périssons-nous tout entiers? Les uns donc ont dit oui, les autres ont dit non ; d'autres ont enseigné la doctrine de la transmigration ; et... c'est tout. Faites-y bien attention : c'est tout! Il n'y a pas d'opinion sur le problème de l'immortalité de l'âme qui ne se ramène à l'une de ces trois affirmations. Ou bien, créatures d'un jour, nous ne sommes sortis du néant que pour y rentrer ; ou bien notre

même? Je ne nie pas non plus le progrès philosophique! Mais ce que je soutiens, c'est que les caractères n'en sont pas du tout les mêmes, ni de la même nature que ceux du progrès scientifique. Le progrès en philosophie n'a rien d'arithmétique, et il ne consiste point dans l'addition de vérités nouvelles à des vérités anciennes. Si les mêmes questions ne s'y posent pas toujours de la même manière, ce sont pourtant bien toujours les mêmes questions. Il s'agit toujours de savoir d'où nous venons? qui nous sommes? et où nous allons? On divisera, on distinguera, on approfondira, soit ; mais il en faudra toujours venir à décider, par exemple, si nous mourons ou si nous ne mourons pas tout entiers, et toujours, à la question posée en ces termes, on aura beau se dérober, il en faudra toujours venir à répondre par oui ou par non. On compliquera le problème! On nous dira que nous mourons sans mourir, et qu'en mourant nous ne mourons pas! On nous demandera si seulement nous savons ce que c'est que la mort? à quels signes on la reconnaît? et ce que c'est que nous appelons notre être ou notre moi? On nous répondra peut-être aussi que ces questions ne nous regardent pas. *Non hic est piscis omnium.* Les mandarins seuls ont le droit de se les poser, et elles passent la compétence du vulgaire!

Mais, en attendant, et sans nous soucier d'en avoir ou non le droit, — ce qui revient à dire : sans avoir besoin d'un diplôme ou d'un bouton de cristal, — si nous éprouvons quelque inquiétude de l'au-delà, on ne trouvera, pour l'apaiser ou pour l'endor-

âme, en nous quittant, se change en une autre âme, émigre au moins dans un autre corps, dans une autre planète ; ou bien cette vie mortelle n'est qu'un passage, et nous en devons rendre compte à Celui qui nous l'a donnée. Raisonnons maintenant sur ces trois solutions ; compliquons-les à l'infini d'hypothèses ingénieuses et subtiles ; imaginons, avec certaines sectes protestantes, une *immortalité conditionnelle*, — dont ceux-là seuls jouiraient qui l'auraient méritée, tandis que ceux qui s'en seraient rendus indignes retomberaient

mir, qu'un nombre fini de solutions ; et la philosophie les a déjà trouvées. Ce sont les pyrrhoniens et les académistes qui se sont plu à multiplier le nombre des systèmes ; mais ce n'est là qu'une pure fantasmagorie. Et, sans doute, il est vrai que Platon, Aristote, Zénon, Plotin, saint Thomas, Duns Scot, Descartes, Leibnitz, Malebranche, Kant, Hegel, Schopenhauer ont posé le problème, chacun avec son tempérament et avec son génie, — ce qui est justement ce que j'ose appeler de la *littérature*, question de milieu, question de méthode, question de style, — mais précisément leurs divergences, qui intéressent beaucoup l'histoire de la pensée, n'atteignent pas le fond de la chose, et l'alternative subsiste : nous mourons ou nous ne mourons pas tout entiers.

Pareillement, éternité de la matière, émanation, ou création *ex nihilo*, quelle quatrième réponse la « philosophie » a-t-elle donnée au problème de l'origine du monde ? Débattons-nous encore ici, raffinons et subtilisons, épiloguons, équivoquons, le fait est que d'infinis systèmes, dont chacun sera, si l'on veut, une merveille de l'esprit humain, nous ont entre eux tous fourni trois solutions et pas une de plus. Et comme d'ailleurs, entre ces trois solutions, la « philosophie » ne nous fournit pas de raisons de choisir, puisque, si elle nous en donnait et qu'elles fussent péremptoires, les plus illustres philosophes n'auraient pas enseigné presque indifféremment l'une ou l'autre, la conclusion n'est-elle pas évidente ? C'est d'ailleurs que de la « philosophie » qu'il faut tirer les raisons de notre choix.

au néant ; — supposons encore avec le panthéisme, une immortalité qui n'en serait pas une, si le souvenir et la conscience de notre vie mortelle sont inséparables pour le langage humain de la notion d'immortalité, il nous sera toujours facile de réduire toutes ces suppositions aux trois solutions générales dont elles ne sont que des cas particuliers. Et ne pourrait-on pas dire qu'à bien les entendre, Messieurs, il n'y en a pas trois, mais deux seulement, s'il faut nécessairement que la transmigration ait elle-même un terme, et que ce terme soit nécessairement le néant ou l'immortalité, le *Nirvana* du bouddhisme, ou la vie nouvelle du chrétien ?

Nous, cependant, qui avons besoin d'une réponse, — et qui en avons besoin, non pas pour satisfaire une vaine curiosité de l'esprit, mais pour vivre, pour nous diriger dans la vie, pour savoir en deux mots où est notre devoir, — laquelle choisirons-nous de ces trois solutions ? En est-il une que la raison ou le raisonnement nous impose ? Car, sans doute, il n'y a point ici d'observation ni d'expérience pour terminer le débat. Et, que le raisonnement ou la raison n'y puissent pas réussir davantage, Messieurs, n'est-ce pas ce que prouve l'histoire de la philosophie ? Que ferons-nous donc ? Parierons-nous, comme le voulait Pascal ? ou nous étourdirons-nous sur l'impor-

tance de la question? Non, Messieurs! mais nous tirerons d'ailleurs le principe de notre décision; et la solution que le raisonnement ou la raison sont impuissants à nous assurer, nous la demanderons à la croyance.

Oui, au premier rang des *raisons actuelles de croire*, nous mettrons, je ne dis pas, notez-le bien, l'impuissance de la philosophie, mais, au contraire, la nature des leçons que nous donne l'histoire de la philosophie; et je ne dis pas l'impuissance de la raison humaine, mais, au contraire, la constatation, — scientifique et presque expérimentale, — la reconnaissance de son pouvoir, et des bornes de son pouvoir[1]. Capable de construire

1. La distinction est aussi nécessaire que difficile et délicate à préciser. Ce n'est pas proclamer « l'impuissance de la raison » que de poser des bornes au pouvoir de la raison, mais qui posera ces bornes?

... Quis custodiat ipsos
Custodes...

Descartes les avait reculées jusqu'à l'infini, et les progrès que la science a réalisés depuis lors ne semblent-ils pas avoir justifié toutes ses espérances? Mais ces bornes de la raison, Pascal les a rencontrées tout de suite; et, en effet, tant de progrès accomplis n'ont pas avancé d'un pas la solution des questions capitales! L'avanceront-ils quelque jour? C'est ce que certains savants semblent croire, qui, comme Descartes, ne voient pas de limites au pouvoir de la raison. J'ai plusieurs fois essayé de dire les motifs que j'avais de ne pas penser comme eux, et je n'y veux point ici revenir. Le principal en est seulement que, si la méthode scientifique a été la grande ouvrière du progrès de la raison, le problème de notre destinée échappe aux prises de la méthode scientifique. Mais de dire qu'on demandera donc la

de savants et quelquefois admirables systèmes, capable aussi, sur toutes les questions, et même sur celles qui nous intéressent, de nous fournir deux ou trois réponses, la philosophie, réduite à ses seules ressources, ne l'est ni de déterminer notre choix entre ces réponses, ni surtout de nous démontrer qu'il y en ait une de préférable aux autres. Cela la passe et la dépasse! Elle a besoin ici d'un secours étranger. Il nous faut faire intervenir des considérations d'un autre ordre. « Nous avons besoin d'une autorité qui décide. » Le temps nous presse, la nécessité d'agir, la perplexité de savoir comment nous agirons. Je me décide pour celle des trois hypothèses qui me paraît, non la plus rationnelle ou la plus vraisemblable, — nous ne sommes plus à l'école ni dans le cabinet! — mais pour celle qui répond le mieux au vœu de la nature humaine, aux exigences de l'action sociale, et qui se réclame en outre ou qui s'appuie de l'autorité de la révélation.

solution du problème à une autre méthode ou à une autre autorité, sera-ce fonder la foi « sur l'impuissance de la raison »? En aucune manière, à ce qu'il me semble. Est-ce que nous n'avons pas connu le temps où la raison, la raison raisonnante, celle des logiciens et celle des philosophes, se révoltait contre les résultats de l'expérience? Le progrès de la science en a même été longtemps retardé. Il y a semblablement une « expérience morale » dont les résultats refusent de se soumettre aux injonctions de la raison; et si c'est ce que voulait dire Pascal quand il disait que « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas », on peut le redire après lui.

Ces raisons vous paraîtront-elles, peut-être, entachées, ou suspectes au moins de *fidéisme?* et craindrez-vous peut-être qu'en dernière analyse, elles n'aboutissent qu'à fonder la foi sur l'impuissance de la raison? Je ne le pense pas. Ce que l'on pourrait plutôt dire, c'est qu'elles ne sont pas encore assez déterminantes. Il semble qu'elles aient aussi quelque chose de trop « utilitaire », et surtout qu'elles ne nous mènent pas au-delà d'un vague déisme. Ce sont des raisons de croire à l'utilité d'une religion donnée : ce ne sont pas encore des raisons de croire à sa véracité. Cherchons donc plus avant, Messieurs. Plaçons-nous, pour ainsi dire, au centre des préoccupations de l'heure présente. Ouvrons seulement les yeux et regardons autour de nous.

III

S'il y a sans doute entre tous un phénomène caractéristique du siècle qui vient de finir, ou même des temps modernes, c'est, en deux mots, le progrès de la démocratie. « La démocratie coule à pleins bords », disait Royer-Collard, il y a déjà plus de soixante-quinze ans; et, aux yeux de ce profond observateur que fut Alexis de Tocqueville, le progrès de la démocratie « était le fait le plus continu, le plus permanent et le plus ancien que

l'on connaisse dans l'histoire ». Chateaubriand à son tour, dans la conclusion politique de ses *Mémoires d'outre-tombe*, si hardie et si prophétique, a dit quelque chose d'analogue. Et les uns et les autres, ce qu'ils entendaient par démocratie, conformément à l'esprit de la Révolution, c'était, vous le savez, ce qu'exprime et résume la devise fatidique : *Liberté*, *Égalité*, *Fraternité*. Ces trois mots, je le sais bien, ne sont plus à la mode, même dans le monde officiel ! et je me rappelle, à cet égard, le langage encore tout récent d'un haut magistrat de la Cour de cassation. « Notre organisation sociale, — disait-il avec son autorité d'avocat général, — a été placée par la Révolution française sous une triple égide que résume la belle devise républicaine : *Liberté*, *Égalité*, *Fraternité ;* mais, — écoutez ceci, Messieurs, — mais les trois ordres d'idées qu'elle évoque semblent en contradiction manifeste avec les lois naturelles qui régissent l'évolution de l'homme et des sociétés. Comment concilier la liberté avec le déterminisme ? l'égalité avec la sélection qui a sa base dans les inégalités naturelles ou acquises ? la fraternité avec la lutte pour la vie ? »

J'admire, Messieurs, la tranquille assurance avec laquelle nous parlons aujourd'hui « des lois naturelles qui régissent l'évolution de l'homme et

des sociétés » ; je l'envie même à ceux qui la possèdent, et je les en félicite. Je ne leur demande pas, d'ailleurs, pour aujourd'hui, ce que c'est que cette *Solidarité*, dont je vois qu'ils préfèrent le nom à ceux de *Liberté*, d'*Égalité* et de *Fraternité*[1]. Mais je suis bien aise, après cela, de les entendre dire qu'ils ne savent comment concilier leur science avec la « belle devise républicaine », à la vertu de laquelle, pour ma part, je continue de croire ; et, en effet, ils ont raison, au moins sur un point, qui est que ni la science, ni même la philosophie ne sauraient suffire à fonder la liberté, l'égalité et la fraternité. Avaient-ils besoin, pour s'en douter, que Darwin eût paru ? N'auraient-ils pu s'apercevoir sans lui, sans sa « concurrence vitale », et sans sa « sélection naturelle », que ni la fraternité, ni l'égalité, ni la liberté n'existent dans la nature ? Mais je suis heureux qu'ils commencent enfin de s'en apercevoir ! Liberté, égalité, fraternité : c'est la devise républicaine. Nous avons tous intérêt à ce qu'elle continue de l'être. Mais le sens de ces mots ne se précise, le contenu ne s'en éclaire, la définition ne s'en dégage qu'à la lumière de l'idée chrétienne. Otez l'idée chrétienne, dont ils ne sont en fait qu'une imitation, ou, si vous le voulez, une « laï-

1 Voyez le *Discours* suivant.

cisation», la signification s'en abolit ; ils n'expriment, ils ne représentent plus rien que d'inconsistant et de vague ; vous venez même de voir que le bruit qu'on en fait ne laisse pas d'inquiéter sous son hermine un magistrat de la Cour de cassation. Mais, posez l'idée chrétienne ! Notre magistrat aussitôt se rassure ; ce qui était inconsistant se concrète ; et la signification s'en retrouve conforme aux aspirations les plus universelles de l'humanité.

La *Liberté* d'abord ; — si la liberté n'est entrée dans le monde qu'avec le christianisme ; si vous ne la rencontrez nulle part que sous la loi du christianisme ; et si la justification ne s'en trouve que dans le christianisme. Les Grecs et les Romains se sont comme enivrés du mot : ils n'ont ni connu, ni conçu la chose. Les hommes de la Révolution française, nourris de Plutarque et de Tacite, ont pu s'y tromper autrefois : nous ne pouvons plus, aujourd'hui, partager leur erreur. Chez les Grecs et chez les Romains, — pour ne rien dire, si vous le voulez bien, des Assyriens ou des Mèdes, — ni la femme, ni le fils dans la famille n'étaient libres comme nous l'entendons, ni le citoyen dans la cité, ni l'esclave dans la société génerale des hommes de ce temps. N'est-ce pas ici, Messieurs, ce qu oublient trop aisément de nos jours les dilettantes qui se font un jeu aristocratique et cri-

minel d'opposer à la simplicité de la morale chrétienne les beautés paradoxales du stoïcisme ou de l'épicurisme? La morale, ou plutôt les morales de l'antiquité supposaient toutes ou, comme on dit aujourd'hui, *postulaient* toutes l'esclavage. La liberté ne s'y définissait que dans son rapport et par son opposition à l'esclavage. Être libre, c'était, à Rome, n'être pas la chose d'un autre homme, et, à Lacédémone, je ne sais trop ce que ce pouvait être. L'organisation tout entière de la société civile, politique, économique et religieuse, ne s'entretenait, ne subsistait, ne prospérait que par l'esclavage. Et, de même, enfin, que nous périrons sans doute, nous autres modernes, si nous devons périr, de l'exagération ou de l'excès d'une liberté mal entendue, les sociétés antiques, elles, ont commencé d'être ébranlées jusque dans leurs fondements, du jour qu'un doute a commencé de s'élever sur la légitimité de l'esclavage.

L'honneur n'en revient pas, dit-on, au christianisme, et on apporte là-dessus des « textes » et des « faits ». On essaye de résoudre une question sociale par les moyens intellectuels de l'érudition ou de la philologie. Faisons donc la contre-épreuve. Interrogeons la géographie, après avoir interrogé l'histoire, et voyons où, dans quel pays, nous rencontrerons quelque ombre de la liberté? Est-ce en Chine, Messieurs, ou en Turquie? sous la loi du

mahométisme? ou sous celle du bouddhisme? et si quelqu'un me dit que le Turc ou le Chinois sont des Mongols, des hommes jaunes, d'un autre sang, d'une autre race, je lui demanderai donc : « Est-ce dans l'Inde, chez les Aryas, et sous la loi de ce qui survit encore du brahmanisme? » Non seulement l'idée de liberté n'est entrée dans le monde qu'avec le christianisme, mais la notion ne s'en est réalisée que dans les sociétés chrétiennes; et qu'y a-t-il, en vérité, de plus naturel, si le mot même de liberté n'a de sens que dans et par l'idée chrétienne?

Qu'est-ce, en effet, que la liberté? C'est le droit que nous avons de n'être empêchés dans aucun des actes extérieurs qui nous sont commandés par la loi du devoir? Mais qu'est-ce que le devoir, si nous ne le devons à personne? Et quelle dette pouvons-nous avoir envers nos semblables ou nos égaux qui ne soit réciproque de leur dette envers nous? Voilà, Messieurs, le fondement de la liberté : Kant, lui-même, n'en a pas trouvé d'autre. Je suis seulement étonné qu'en posant comme fondement du devoir l'obligation de la loi morale, et comme fondement de la liberté le droit que nous avons de travailler à l'accomplissement du devoir, il n'ait pas vu qu'il ne faisait que *laïciser* l'Évangile. Nous, cependant, de nos jours, avec nos lois sociales, avec nos lois ouvrières, que

croyons-nous faire d'autre? Est-ce la liberté d'aller boire, ou celle de danser, ou celle de faire l'école buissonnière que nous voulons assurer à l'homme, à la femme, à l'enfant, quand nous nous efforçons de protéger leurs loisirs contre les exigences de l'industrialisme? Non! mais c'est la liberté de travailler à leur perfectionnement moral; c'est le droit de ne pas succomber sous le fardeau d'une charge inégale aux forces de la nature humaine; c'est le loisir, c'est la possibilité de songer à la solidarité qui nous lie; — et c'est, par conséquent, le sentiment de notre commune égalité.

Car, vous l'entendez bien, il en est de l'*Égalité* comme de la *Liberté*. Nous ne pouvons, elle aussi, la revendiquer qu'au nom de l'idée chrétienne; et, pas plus qu'il ne connaissait la liberté, le monde, avant le christianisme, n'a conçu, ni, en dehors du christianisme, ne saurait aujourd'hui concevoir l'idée d'égalité. C'est ici que la science, puisqu'on l'invoque, et l'histoire ont beau jeu. *Humanum paucis vivit genus:* le poète l'a bien dit! Livrée à elle-même, je veux dire abandonnée au cours naturel de ses instincts, l'humanité ne serait que l'infatigable ouvrière du bonheur de quelques-uns, voilà ce que nous enseigne l'histoire! Et, historiquement, Messieurs, ceux qui raisonnent bien, ceux qui ont raison, — avec leur odieuse théorie de l'homme fort et du

surhomme, — ce sont les Nietzsche et les Renan! Scientifiquement, il semble que ce soient les Darwin et les Hæckel[1]. Ou plutôt, Messieurs, et pour ne pas invoquer inutilement la science, pour ne pas lui demander ce que l'observation suffit, hélas! à nous apprendre, l'égalité, vous le savez, n'est nulle part dans la nature, ni dans la société. Je rougirais d'insister, et d'essayer d'établir dogmatiquement que nous ne sommes égaux ni en force, ni en intelligence, ni en qualités, ni en vertus, ni même peut-être en besoins! Qui pourrait soutenir et qui a jamais soutenu le contraire? Ce que l'on démontre, ce qu'il est même facile de démontrer, c'est la raison d'être, c'est la fonction sociale de l'inégalité. Mais l'égalité! Non, ce n'est point en fait qu'on la fonde, ni en histoire, ni en nature, ni en raison, ni de quelque autre manière humaine que ce soit. Elle est d'un autre ordre! Elle vient d'ailleurs. Et, inégaux en tout, nous le serions absolument, l'égalité ne serait qu'une chi-

1. Nous distinguons ici l'enseignement de Renan d'avec celui de Darwin, parce qu'il faut bien faire attention que dans la doctrine rigoureuse de la « sélection naturelle », ce n'est pas du tout le meilleur ou le plus fort, ni le mieux doué, qui l'emporte, mais « le plus apte », ou le mieux adapté aux circonstances dans lesquelles s'exerce la lutte. Ce peut donc être, en de certains cas, « le moins fort » et « le moins bon », et ce pourrait être moralement « le pire ». Ou, en d'autres termes encore, le *surhomme* de Nietzsche et de Renan est supérieur au moins par quelque endroit, mais le *plus apte* du darwinisme pourrait, lui, n'emporter sa victoire qu'à cause de son infériorité.

mère, et une dangereuse chimère, si nous n'étions heureusement égaux dans la souffrance et devant la mort.

Ah! la mort!

Je te salue, ô Mort, libérateur céleste,
Tu ne m'apparais pas sous un aspect funeste...
Tu n'anéantis pas, tu délivres.....

Oui, tu délivres! Mais de plus, et tandis que nous vivons, c'est toi qui fondes notre égalité. Parce que nous sommes égaux devant toi, non seulement, ô Mort bénie, tu nous aides à comprendre la vanité des distinctions dont nous nous flattons, mais tu nous confères le droit de travailler à les abolir! Égaux devant la mort, nous le sommes, nous devons l'être, quant aux moyens de nous y préparer! Mais, vous le voyez bien, Messieurs, c'est à la condition qu'il s'agisse de la mort chrétienne; c'est à la condition que la mort ne termine pas tout, qu'elle ne soit pas une fin, mais un commencement ou un passage! Si la mort terminait tout, je ne vois, en vérité, Messieurs, ni quel fondement nous pourrions donner à l'égalité, ni de quel droit nous empêcherions le *surhomme* d'user et d'abuser de sa supériorité, ni comment et pourquoi notre place « au banquet de la vie » ne serait pas à proportion de l'étendue de nos besoins, de l'ardeur

de nos désirs, et de la capacité de nos appétits! Mais, précisément, quand la religion du Christ ne serait pas d'ailleurs tout ce qu'elle est, ce serait encore sa grandeur que d'avoir mis l'objet de la vie hors de la vie, au-delà de la vie, dans une autre vie; et cette raison toute seule me suffirait pour y croire! « Que risquez-vous de croire cela? disait Pascal. Un moment de contrainte, contre une éternité de bonheur! Mais, de plus, ajoutait-il, de pratiquer, en attendant la mort et pour vous y préparer, toutes les vertus qui font le prix de la société des hommes! » Nous ajoutons à notre tour : Et vous n'y risquez que d'acquérir enfin le sentiment de cette égalité que ni le raisonnement, ni l'observation, ni l'histoire, nous l'avons dit, ne sauraient établir. L'être moral et religieux, l'être qui doit se survivre à lui-même, l'être capable de mériter et de démériter, voilà ce qu'il y a d'identique à soi-même, si je l'ose ainsi dire, et d'égal dans tous les hommes. Mais c'est pourquoi, Messieurs, il n'y a jamais eu d'égalité que dans le christianisme! Est-ce qu'il y en a, même dans le bouddhisme? Est-ce qu'il y en avait dans ces religions païennes où la participation des mystères était le privilège d'une aristocratie politique? Est-ce qu'il peut y en avoir dans une doctrine qui ferait de la « lutte pour la vie » la loi naturelle de l'évolution des sociétés humaines? La pro-

position seule n'en est-elle pas contradictoire [1] ? Et qu'en résulte-t-il, Messieurs, sinon que la démocratie, qui trouve son frein contre elle-même dans cette subordination des biens de la vie présente à la considération de la vie future, y trouve du même coup son fondement, sa justification, et le principe ou le ressort même de son progrès ?

Que vous dirai-je maintenant de la *Fraternité ?* Qu'avant le christianisme, il est absolument vrai de dire, — sans métaphore, — que « l'homme était un loup pour l'homme ? » Voyez seulement autour de vous ce que sont les haines de races, et dites-moi ce qu'il faut penser de la fausse science qui les a déchaînées dans notre monde moderne? Pour moi, Messieurs, qu'un catholique, — à qui nous devons d'ailleurs tant de services, — qu'un Joseph de Maistre ait pu laisser échapper cette parole, tant exploitée depuis lui, qu'il savait à la vérité ce que c'est qu'un Turc ou un Persan, un Allemand ou un Italien, mais qu'il ne savait pas ce que c'est que « l'homme », c'est ce que je ne comprendrai jamais ! Et qu'eût-il donc répondu si

1. Il est clair qu'en toute occasion « la lutte pour la vie » constitue l'individu en état de « légitime défense », puisqu'elle suppose qu'il y a moins de biens à conquérir que de « lutteurs » qui en sont avides ; et, en effet, s'il n'en était pas ainsi, c'est-à-dire s'il y avait moins de prétentions que de biens, il n'y aurait plus de « lutte » ; et, avec la métaphore, il faudrait changer toute la doctrine.

quelqu'un fût venu lui dire . « Et nous, nous savons ce que c'est qu'un Gallican, ou un Anglican, nous savons ce que c'est qu'une Église grecque ou une Église russe, *cujus regio*, *ejus religio*, mais nous ne savons pas ce que c'est qu'un catholique? » Mais une haine aveugle de la Révolution française l'a sans doute emporté ce jour-là plus loin, beaucoup plus loin qu'il ne voulait aller; et il a oublié que, de même que l'égalité chrétienne avait seule effacé les distinctions de classes et de castes, ainsi ce que la fraternité chrétienne avait aboli pour jamais, c'est le paradoxe inhumain de l'inégalité des races humaines[1].

Ici encore, Messieurs, nous saisissons l'étroite liaison, l'indivisible union du christianisme et de l'idée de fraternité. De certains savants nous ont enseigné qu'il y avait des « races supérieures » et des « races inférieures ». Des religions se sont

1. Il ne faut pas se lasser de dénoncer et d'attaquer la « théorie des races », ni de montrer qu'elle n'a pas de plus redoutable adversaire que le catholicisme. *Ite et euntes docete omnes gentes!* Mais si je cite ici Joseph de Maistre, il ne faut pas non plus se lasser de dire que ce qui n'est dans ses *Considérations* qu'une sorte de boutade, s'est tranformé, sous l'effort de la « science » contemporaine, en un système entier. Les Israélites se doutent-ils que personne n'a fait plus que Renan, au nom de la philologie, soutenue de l'ethnographie, pour forger la doctrine de l'antisémitisme? et qu'a son insu peut-être, ou du moins contre son gré, le résultat de son œuvre a été de semer la défiance et la haine du Juif? D'autres n'y ont pas médiocrement contribué, je le sais! Mais quand on ne veut voir, comme eux, dans le Juif que « le manieur d'argent », ce n'est qu'un paradoxe auquel il suffit

fondées tout entières sur cette fausse croyance. Il s'en est même vu que tout un peuple regardait comme le privilège ou le monopole de sa race. Le christianisme seul s'est adressé d'abord à tous les hommes ; il a seul enseigné que, si tous les hommes sont frères, c'est qu'ils ont tous la même origine, ou, pour parler plus littéralement, c'est qu'ils sont tous les fils du même père. Haines de sang, répugnances de races, tout ce que d'autres religions entretenaient d'animal parmi les hommes, lui seul est venu déclarer qu'on y renoncerait, qu'il y faudrait renoncer, si l'on voulait être chrétien. Car, faites-y bien attention, Messieurs, et gardons-nous de confondre ici *Fraternité* avec *Charité*, ou avec *Pitié*. La fraternité, c'est-à-dire l'unité de l'espèce humaine, c'est-à-dire notre communauté d'origine à tous, c'est-à-dire l'obligation de rendre un peu plus à chacun que nous ne réclamons pour nous-mêmes, la fraternité est une vérité essentielle du christianisme. Elle en devient un dogme quand on la considère dans le mystère de

d'opposer : 1° que tous les banquiers ne sont pas d'Israël, ni tous les coulissiers, et 2° que nous ne pouvons aussi bien nous en prendre qu'à nous de les avoir depuis tant d'années réduits au commerce de l'argent. Ce qui est vraiment grave, c'est d'attribuer leurs défauts, ou leurs vices, quels qu'ils soient, à leur sang ; c'est d'essayer de nous montrer en eux des étrangers physiologiquement irréductibles à nos habitudes d'esprit ; c'est de prétendre appuyer ces conclusions sur la « science » : — et c'est ce que Renan, depuis son *Histoire comparée des langues sémitiques* jusqu'à son *Histoire d'Israël*, n'a pas cessé de faire.

la Rédemption ! C'est en Dieu que nous sommes frères, et si nous ne l'étions pas auparavant, la Rédemption, miracle elle-même, est venue opérer ce miracle.

Mais c'est aussi ce que ne voyait pas un de nos adversaires, le plus patenté de nos éducateurs, quand, à l'occasion du Congrès catholique de Bourges, il écrivait tout dernièrement : « Pourquoi n'arriverait-il pas à quelques catholiques de s'apercevoir que la Déclaration des Droits de l'homme est une transposition de l'Évangile en langue politique moderne? et que la Constitution républicaine applique à ce monde et aux choses de ce monde les principes les plus hauts de la morale chrétienne[1] ? » Il dit, vous l'entendez, une « *transposition* », et nous disons, nous, une « *laïcisation* »; et toute la différence est là ! Oui, la Déclaration des Droits de l'homme est une « laïcisation » de l'idée chrétienne, et moi-même je fais plus que d'y consentir ou de l'avouer, puisqu'enfin c'est le fond de tout ce discours. Mais en la « laïcisant », c'est-à-dire en la séparant de son support ou de son fondement mystique et dogmatique, j'ajoute que l'on suspend en l'air, ou dans le vide, pour ainsi parler, les droits de l'homme; on les

1. Quelqu'un a feint de croire que ces paroles étaient d'Auguste Comte : je dois donc dire qu'elles sont de M. Ferdinand Buisson.

dénature ou on les mutile, on les met dans l'impossibilité de se prouver eux-mêmes ; on les livre aux contradictions de la sophistique et, — puisqu'il y en a, vous l'avez vu, de ces contradictions, jusque dans le monde officiel, — on expose les droits de l'homme à être niés au « nom de la science contemporaine », dans la séance solennelle de rentrée de la première Cour de justice de la République française.

« Liberté, Égalité, Fraternité, dit l'un, il semble que la belle devise républicaine soit en contradiction manifeste avec les lois naturelles qui régissent l'évolution de l'homme et des sociétés » ; et l'autre, sans autrement s'embarrasser des « lois naturelles », admire l'application de la belle devise au « monde et aux choses de ce monde ». Mais je les défie l'un et l'autre, le premier de prouver qu'il y ait « contradiction » entre les « lois naturelles » et l'universelle aspiration des hommes vers la liberté, l'égalité, la fraternité ; et le second, d'établir cette fraternité, cette égalité, cette liberté par le moyen de la raison, de la nature, ou de l'histoire. Je le défie de m'en préciser le sens, en dehors de l'idée chrétienne. Car on ne transpose pas l'Évangile en « langue politique moderne ! » On peut seulement essayer d'accorder « la politique moderne » avec l'Évangile, ce qui est justement le contraire, quoique cela pût sembler d'abord la

même opération. Et puis, et surtout, Messieurs, quand on ne trouve rien de mieux, dans la « Constitution républicaine », que « l'application qu'elle est des plus hauts principes de la morale chrétienne », on n'essaye pas de séparer cette morale de la philosophie, du dogme, et du fait historique qui la fondent.

IV

J'ai dit du « fait historique » : et, en effet, Messieurs, il nous faut faire un dernier pas, et à toutes ces raisons de croire, tirées, vous le voyez, de ce qu'il y a de providentiel, de ce qu'il ne peut pas ne pas y avoir de providentiel dans l'évolution continue de la démocratie, c'est le moment d'en joindre une dernière, tirée de la nature même du plus grand effort que l'on ait tenté pour nous dissuader de croire, et qui est, comme vous le savez, l'effort de l'exégèse. L'exégèse, les conquêtes de l'exégèse, les horizons lointains, profonds et attirants, que nous ouvre l'exégèse, tout cela, Messieurs a fait jadis la joie et le tourment de ma jeunesse ! J'ai cru, — vous vous rappelez peut-être que c'est l'expression de Renan, — « à la science des produits de l'esprit humain » ; j'ai lu et relu passionnément la *Vie de Jésus* du Dr Strauss ; et j'ai cru retrouver l'Évangile dans le *Lotus de la bonne*

loi. Sur la parole de ceux qui ne savaient pas l'hébreu, j'ai failli croire à la « modernité des prophètes »; et, sur le témoignage de ceux qui ne savaient pas le grec, j'ai admis que la vérité des mystères dépendît d'une interpolation dans un verset de saint Jean. Mais j'ai réfléchi depuis lors, — car à quoi s'emploierait l'existence d'un homme qui ne s'est intéressé qu'aux idées? — et j'ai vu que l'exégèse, passant à côté de la vraie question, n'en demeurait pas moins elle-même tout ce qu'elle est, mais ne touchait pas le fond des choses, ni ne pouvait l'atteindre.

Elle demeure tout ce qu'elle est; et, pas plus qu'on ne saurait nous raconter aujourd'hui l'histoire de la Grèce ou de Rome sans y faire contribuer de toutes leurs ressources l'érudition et la philologie, pas plus on ne saurait, sans le secours de l'exégèse, reconstituer l'histoire du peuple d'Israël, ou les origines et le développement historiques du christianisme. Comme un autre, autant qu'un autre, plus que beaucoup d'autres! je suis donc prêt à faire l'éloge de l'exégèse. Elle demeure tout ce qu'elle est, et sa tâche est encore considérable. Elle finira sans doute un jour par se dévorer elle-même, et on la verra s'anéantir dans son triomphe[1].

1. « Se dévorer elles-mêmes », et « faire leur triomphe de leur anéantissement », tel est, en effet, l'idéal de toutes les connaissances qui relèvent de l'érudition plutôt que de la « science »; —

Quand il n'y aura plus d'obscurité ni d'incertitude sur aucun mot des textes qu'elle commente, ni sur aucun fait de ce passé lointain qu'elle s'efforce à ressusciter, nous n'aurons plus besoin d'elle ; et ce n'est pas seulement son repos, mais sa gloire, qu'elle fera de sa stérilité. Quand les hiéroglyphes et les cunéiformes auront livré tous leurs secrets, le monde alors sera tout plein d'orientalistes sans emploi. Mais ce jour n'est pas près de luire, et nous continuerons donc, en l'attendant, d'admirer leur érudition. Nous continuerons de nous inté-

et c'est pourquoi les « sciences historiques » ne sont pas des « sciences ». Les faits dont elles connaissent ne se sont produits qu'une fois, une seule fois : il n'y a eu qu'un César et il n'y a eu qu'un Alexandre ; les phénomènes qui ont dégagé du latin le français et l'italien ne sont sans doute pas les mêmes, puisque l'italien n'est pas le français ; et la méthode est analogue, si l'on veut, mais pourtant différente, selon qu'il s'agit d'établir le texte des *Pensées* de Pascal ou celui des *Sermons* de Bossuet.

Ajoutons maintenant que toutes ces questions ont un terme, et que, de leur solution, il ne s'engendre pas, comme dans les sciences, de nouvelles questions. Si le texte des *Sermons* de Bossuet ou celui des *Pensées* de Pascal est un jour fixé, il le sera, et la philologie n'aura plus à s'en occuper. Pareillement nous connaîtrons un jour, dans le détail, et avec la dernière exactitude, l'histoire de la formation du français ou de l'italien, et l'histoire des langues romanes sera faite. Et si nous arrivons enfin à savoir l'exacte vérité sur Alexandre et sur César, il ne nous restera plus qu'à nous disputer entre nous sur l'importance des victoires d'Arbelles et de Pharsale dans l'histoire générale de l'humanité. C'est ce que l'on veut dire quand on dit que l'érudition et l'exégèse, — au rebours de la science dont elles usurpent indûment le nom, et dont il n'est seulement pas vrai qu'elles pratiquent les méthodes, — sont condamnées en naissant à périr de leur triomphe, et ne sauraient avoir de plus haute ambition que de se rendre un jour superflues.

resser à « la science des produits de l'esprit humain ». Mais nous nous rendrons compte aussi, et nous le pouvons dès à présent, qu'en tant que l'exégèse et la critique ont eu pour objet, — et elles l'ont eu, — de jeter du doute sur les vérités de la religion, elles y ont décidément et finalement échoué.

Car ont-elles prouvé que la diffusion du christianisme ne fût pas un fait sans analogue dans l'histoire du monde? Non! et même elles ont dû formellement reconnaître qu'il y avait en lui, je veux dire dans le fait seul de cette diffusion, quelque chose d'inexplicable. Ont-elles prouvé que la propagation du christianisme ne fût pas l'œuvre des apôtres? Non! et, s'il y a sans doute un texte authentique en histoire, ce sont les *Actes*. Ont-elles prouvé que, même en admettant les discordances qu'elles ont cru reconnaître dans les quatre Évangiles, ils ne fussent pas tous les quatre, en substance, la biographie mortelle et l'enseignement du même Jésus? Non! et le jour où elles le prouveraient, ce serait, avec l'histoire évangélique, toute espèce d'histoire qui s'écroulerait, et même toute certitude historique. Ont-elles prouvé que ce même Jésus ne se soit pas donné aux hommes pour le Messie des prophètes, pour le Fils de son Père, et pour le Rédempteur de l'humanité? Non encore, elles ne l'ont pas prouvé!

Mais, si elles ne l'ont pas prouvé, qu'avons-nous besoin d'autre chose? Que nous importent les subtilités de l'exégèse, et, si j'ose le dire, les curiosités même de la théologie? Nous n'avons plus ici qu'une question à résoudre; et si d'ailleurs elle est sans doute la plus grande, la plus troublante qui se soit jamais élevée parmi les hommes, il n'y en a pas du moins de plus simple à poser. Croyons-nous ou ne croyons-nous pas que Dieu se soit incarné dans la personne de Celui qui s'est dit le Fils de Dieu? Voilà tout le problème! Il n'y en a pas d'autre! C'est ici qu'une fois au moins dans notre vie, tous tant que nous sommes, il nous faut répondre. Le reste suit de soi! Et, en vérité, Messieurs, comment ne serions-nous pas reconnaissants à la critique et à l'exégèse de nous avoir permis de poser la question en ces termes? Les raisons de croire! mais ce sont la critique et l'exégèse elles-mêmes, en personne, si je l'osais dire, qui les ont dégagées de la confusion dont elles s'enveloppaient. *Unum est necessarium!* Nous n'avons à nous prononcer que sur un seul point, et si je n'en dis pas davantage aujourd'hui, Messieurs, vous en entendez bien le motif : c'est qu'ici se termine le domaine de l'apologétique, et commence l'opération individuelle et mystérieuse de la foi.

V

Vous cependant qui parlez ainsi, — me demandera-t-on peut-être, et on me l'a souvent demandé, — que croyez-vous? Ce que je crois, Messieurs, il me semble que je viens de vous le dire! Mais, à ceux qui voudraient quelque chose, non pas, je pense, de plus net, mais de plus explicite, je répondrais très simplement : « Ce que *je crois*, — et j'appuie énergiquement sur ce mot, — ce que *je crois*, non ce que *je suppose* ou ce que *j'imagine*, et non ce que *je sais* ou ce que *je comprends*, mais ce que *je crois*... allez le demander à Rome! » En matière de dogme et de morale, je ne suis tenu que de prouver l'autorité de l'Église. La révélation n'a pas eu pour objet de mettre l'intelligence humaine en possession de l'*Inconnaissable*, et, s'il n'y avait pas de mystères dans la religion, je n'aurais pas besoin de croire : je saurais! Évitons ici, Messieurs, l'une des pires confusions qu'ait inventées la moderne critique. L'objet de la croyance et celui de la connaissance font deux : *je ne crois pas* que deux et deux font quatre, ni que le semblable engendre le semblable, ni que César ait vaincu Pompée dans la journée de Pharsale, *je le sais!* Si je savais de la même manière,

avec la même évidence, si j'entendais avec la même clarté le mystère de l'Incarnation ou l'opération de la Grâce, ce ne seraient plus des mystères, et la croyance, étant adéquate à la connaissance, ne serait plus la croyance ni la foi. *Fides est argumentum rerum non apparentium.* Et ce n'est pas à dire pour cela qu'elle s'oppose à la raison! Non, elle ne s'y oppose point; elle nous introduit seulement dans une région plus qu'humaine, où la raison, étant tout humaine, n'a point d'accès; elle nous donne des lumières qui ne sont point de la raison; elle complète la raison, elle la continue, elle l'achève, et, si je l'ose dire, elle la couronne[1].

1. Il ne m'appartient pas de définir ici l'*acte de foi;* et aussi ne le tenterai-je point. Je ne l'ai point tenté dans les lignes qui suivent. Ce que je veux seulement faire dans cette note, c'est de préciser en quel sens et pourquoi, — le « contenu » de la foi, ne contredisant pas assurément la raison, mais la débordant, pour ainsi dire, de toutes parts, — la définition de ce « contenu » ne saurait appartenir qu'à l'autorité chargée d'en garder le dépôt. Si le mystère pouvait être supposé quelque jour intelligible à la raison, il ne serait évidemment plus le « mystère », et, dans l'économie de la religion, la « foi » ne serait plus une vertu. Quelle vertu y a-t-il à croire que deux et deux font quatre? A un moment donné de son évolution, qui est celui où j'arrive au terme de ce discours, c'est-à-dire quand la raison, ayant jugé, par les moyens qui sont les siens, de la valeur des « raisons de croire », nous a convaincus qu'il faut croire, l'acte de foi se résout donc en un acte de confiance et d'humilité. C'est pourquoi la distinction entre le « croire » et le « savoir » me paraît capitale; et qui ne voit combien d'irritantes ou inutiles discussions ne proviennent que de ce qu'on ne la fait pas? Sans doute il n'est pas question de croire *parce que* nous ne comprenons pas!

Tout ce que je puis donc faire, Messieurs, devant le mystère, c'est d'abord de m'incliner, et c'est ce que je fais; mais ce que je puis faire ensuite, aussi, et ce que je viens d'essayer de faire dans ce discours, c'est de dire et de déduire, c'est d'expliquer les raisons que j'ai de m'incliner. J'en ai d'autres, j'en ai de plus intimes et de plus personnelles! Il y a bien des chemins qui mènent à la croyance, et j'en ai exploré, j'en ai parcouru, j'en ai suivi plus d'un : je me suis aussi quelquefois fourvoyé. Mais, parmi toutes ces raisons de croire, en choisissant les plus « actuelles », il m'a semblé répondre à l'objet de cette réunion. J'ajoute seulement, — puisqu'enfin, Messieurs, chacun de nous, quand il parle de ses « raisons de croire », s'il ne fait pas une confession, livre pourtant à ceux qui l'écoutent le récit d'une expérience

La raison de la croyance est ailleurs! Mais nous ne pouvons « croire » que ce que nous ne comprenons pas. « L'incompréhensibilité de nos mystères, a dit quelque part Malebranche, est une preuve démonstrative de leur vérité. » C'est beaucoup dire, et je craindrais qu'on ne vît dans cette formule, un peu hardie, la traduction de ce *Credo quia absurdum*, qui lui-même n'est sans doute qu'une altération légendaire du mot de Tertullien : *Credibile quia ineptum*. Mais, en tout cas, l'incompréhensibilité des mystères ne prouve rien contre eux, si ce n'est qu'ils sont des mystères; et on le savait! Ils ne seraient pas mystères, s'ils n'étaient pas incompréhensibles, et n'y ayant d'ailleurs pas de religion sans mystères, la seule question que nous ayons à décider, c'est de savoir si nous avons de solides raisons, si nous en avons de logiques, de morales, d'historiques, de « scientifiques » même, de croire à la réalité de ces mystères, — que nous ne comprenons pas.

personnelle, — j'ajoute seulement que, de ces raisons, il me semble, quand je m'interroge, que les raisons morales ou plutôt les raisons sociales ont été les plus décisives. Je me rappelle avoir lu, dans la *Vie du Père Hecker*, qu'après avoir traversé plus d'une secte, — ou, comme ils disent là-bas, plus d'une *dénomination* protestante, — l'un des plus puissants motifs, l'un des motifs déterminants de sa conversion définitive au catholicisme fut la satisfaction et le frein, le frein et la satisfaction, que le catholicisme lui semblait seul capable de donner à ses instincts populaires et démocratiques. Il avait commencé, vous vous le rappelez peut-être, Messieurs, par être ouvrier boulanger. Ce dur apprentissage de la vie m'a été épargné! Mais, comme lui, je n'ai trouvé que dans le catholicisme le frein et la satisfaction des mêmes instincts ou du même idéal[1].

> Ayant la nuque dure aux saluts inutiles,
> Et me dérangeant peu pour des rois inconnus,

je n'ai trouvé que là la justification de la devise à laquelle je continue de croire, et dont j'ai tâché

1. *Cf. la Vie du Père Hecker.*
On pourrait résumer d'une manière plus saisissante encore — ce qui ne serait d'ailleurs paradoxal qu'en apparence — l'histoire de la conversion du P. Hecker, en disant qu'il se fit « catholique » pour pouvoir être ou demeurer impunément « démocrate ».

de vous montrer, Messieurs, que, si le fondement ne s'en rencontrait que dans l'idée chrétienne, là aussi, et là seulement, s'en pouvait rencontrer la véritable interprétation. Je voudrais y avoir réussi.

Je voudrais aussi que vous eussiez vu ce que ces raisons de croire ont d'*éternel* autant que d'*actuel;* et je serais particulièrement heureux si cette observation, par laquelle je terminerai, pouvait servir à dissiper ce qu'il y a d'équivoque dans ces expressions aujourd'hui si répandues, mais si souvent mal prises et mal comprises, de « démocratie chrétienne » et de « christianisme social ». Le christianisme est le christianisme, social donc, à ce titre, sans qu'il soit besoin de le dire; et, quand on le qualifie expressément de ce nom, je crains que ce ne soit donner à entendre que le christianisme pourrait n'être pas social, et tout de même être le christianisme. Pareillement, Messieurs, le christianisme n'est ni aristocratique, ni démocratique, puisqu'il ne reconnaît de souveraineté qu'en Dieu, mais ce qui est vrai, c'est que la démocratie, ne pouvant trouver qu'en lui son principe et sa justification, sa force à la fois et son frein, tout ce qu'il a jamais gagné sur les esprits des hommes, c'est la démocratie elle-même qui l'a gagné, puisqu'aussi bien c'est l'égalité des conditions. Si le progrès de l'égalité des con-

ditions est d'ailleurs « le fait le plus continu de l'histoire du monde », il ne se peut pas qu'il ne soit *providentiel*, au sens entier, au sens plein du mot, au sens théologique, au sens de Bossuet et de Calvin ; et ainsi nos raisons de croire, *actuelles* de l'accélération du mouvement démocratique en ce siècle, sont et demeurent *éternelles* de ce qu'il y a d'indestructible dans les aspirations des hommes, de tous les hommes — et de toutes les races, de tous les temps et de tous les pays, — vers la Liberté, l'Égalité et la Fraternité.

L'IDÉE DE SOLIDARITÉ

1900

L'IDÉE DE SOLIDARITÉ[1]

MESSIEURS,

On dit quelquefois : « Ce n'est rien, ce n'est qu'une Querelle de mots » ; et on a toujours tort de le dire, pour cette excellente et très simple raison qu'il n'y a pas de « Querelle de mots ». Il n'y a pas de « Querelle de mots, » si les mots, quoi que l'on puisse faire, expriment toujours des idées ; si ce sont bien ces idées qu'on discute ; et s'il n'y a d'hésitation, ou de division, que sur le point de savoir quelles sont exactement les idées que les mots représentent. Non seulement donc il n'est pas vain de disputer sur les mots, mais je soupçonne cette expression même de « Querelle de mots », de n'avoir été jadis inventée que pour couper court à des discussions importunes, — et redoutées, — par des esprits prévenus ou paresseux, qui ne se souciaient pas d'approfondir leurs propres idées, qui aimaient mieux les tenir pour incontestables que de les soumettre aux

1. Conférence faite à Toulouse, pour les étudiants de l'Université catholique, le 16 décembre 1900.

hasards de la critique, des sceptiques dont le siège était fait, qui ne voulaient pas le refaire, et qui ne voulaient pas surtout qu'on les dérangeât du sommeil ou de l'engourdissement de leurs habitudes. Les hommes, en général, ont horreur de penser. Mais on n'empêche ni les idées de marcher, ni les mots d'évoluer, et le mouvement des idées étant presque toujours plus rapide que la transformation du langage, les mêmes mots, à quelques années d'intervalle, s'ils continuent de rendre le même son, expriment rarement les mêmes idées. Ils en signifient même quelquefois de contradictoires! On a versé du vin nouveau dans de vieilles outres... Et voilà pourquoi, non seulement, de temps en temps, il est bon de vérifier, de contrôler, de préciser à nouveau le contenu des anciens mots, mais nous ne pouvons vraiment nous entendre qu'à cette condition. C'est ce que je voudrais aujourd'hui vous montrer en étudiant le mot et l'idée de *Solidarité*.

I

Il n'y en a guère, vous le savez, de plus répandu, ni dont on mène aujourd'hui plus de bruit: et le mot lui-même d'*Évolution* n'a pas fait, depuis

qu'on s'en sert, une fortune plus universelle. Il répond à tout, lui tout seul! On n'hésite point, comme j'en faisais récemment la remarque[1], à lui sacrifier jusqu'aux mots de *Liberté*, d'*Égalité*, de *Fraternité*, pour ne rien dire de ceux d'*Assistance* et de *Charité*. C'est que la *Solidarité*, nous dit-on, est un *fait;* et on ne se révolte pas contre un fait. On le subit, ou on est victime d'avoir voulu lui résister. Rangeons-nous donc à l'idée de *Solidarité!* Si nos pères ne l'ont pas connue, plaignons-les! Ils n'avaient point fait de biologie ni d'histoire naturelle. Mais nous, qui savons ce que c'est qu'un organisme, et qu'il se définit par la dépendance de toutes ses parties, croyons fermement que, si toutes les idées dont nous avons vécu jusqu'à ce jour venaient à nous manquer, il n'y aurait pas lieu de nous en effrayer : la *Solidarité* nous resterait! Elle nous serait « le point d'appui » qui suffisait au géomètre pour soulever le monde; et, sur ce seul fondement, nous nous chargerions de rétablir la société des hommes, la politique, la morale et la philosophie.

Que faut-il penser, Messieurs, de ces espérances? Les partagerons-nous, ou les déclarerons-nous chimériques? Pour répondre à cette question, je ne vous demande que de vouloir bien examiner

1. Voyez ci-dessus, p. 25.

avec moi les origines, la nature complexe, et, — quelle que doive être notre conclusion, — les différents aspects de cette idée de *Solidarité*.

Car, de la condamner, pour ainsi dire, en bloc, à peine ai-je besoin de vous dire, et avant tout, que c'est ce qu'il me serait impossible de faire, pour deux motifs, qui sont : en premier lieu, que nous en avons besoin pour y prendre notre point de départ dans la lutte nécessaire contre l'*Individualisme ;* et en second lieu que, longtemps avant que le positivisme s'en fût emparé, — pour la dénaturer peut-être, et à tout le moins pour l'embrouiller, — s'il y avait une idée chrétienne, et surtout catholique, c'était l'idée de *Solidarité*. On nous adressait tout dernièrement, Messieurs, ce reproche assez surprenant que, la religion étant « affaire individuelle », et ne tendant tout entière qu'à la préparation du salut, elle était donc inhabile ou impuissante à l'action sociale. Retenez le reproche ! Il n'y a pas longtemps qu'on s'en est avisé. Retenez-le, pour y répondre ! et n'attendez pas pour cela qu'il soit devenu tout un système et toute une théorie ! Mais c'est un publiciste protestant qui nous l'adressait, et il n'a pas songé que, si son argument est vrai pour le protestantisme, il ne l'est pas pour le catholicisme. Oui, dans la plupart des communions pro-

testantes, fidèles en ce point à leur origine, toute la religion se ramène à la préoccupation du salut, et, par bonheur, quelques protestants commencent à s'en apercevoir..., et à s'en effrayer. « La préoccupation du salut individuel a, dans les cercles religieux, envahi peu à peu toute la place, et remplacé la passion primitive, apostolique pour le règne de Dieu et sa justice. A entendre certains chrétiens, la grande question, celle qui prime toutes les autres, c'est d'être sauvé, d'être rangé au nombre des élus, d'aller au ciel, quand même un grand nombre, peut-être même la grande majorité des hommes, seraient perdus, consumés avec le monde qui périra bientôt. Oh! l'égoïsme incommensurable de certains sectaires qui ont voulu monopoliser Dieu! » Ces paroles, Messieurs, ne sont pas de moi, ni d'un catholique, mais d'un pasteur protestant, d'un professeur de théologie protestante, parlant à Genève, cette année même, « sous les auspices de la Société chrétienne suisse d'économie sociale »; et, quoique, dans ce même discours, et avant de redire ce que j'avais dit moi-même, il ait cru devoir me prendre personnellement à partie pour écarter de lui jusqu'à l'ombre d'une... complicité qu'il avait le droit de trouver fâcheuse, je ne m'en réjouis pas moins de la franchise de son

aveu[1] ! Mais le catholicisme n'a jamais mérité ce reproche ! Entre autres points qui le distinguent du protestantisme, celui-ci en est justement un de n'avoir jamais fait de la religion une « affaire individuelle ». Il l'a toujours conçue, prêchée, propagée comme sociale. *Misereor super turbas !* Il s'est fait gloire, il se fait toujours gloire, d'être et d'avoir été ce que M. de Voltaire, gentilhomme de la chambre du roi, et courtisan d'Antoinette Poisson, plus connue sous les espèces de M^me^ de Pompadour, ne craignait pas d'appeler « la religion de la plus vile canaille[2] ». Le purgatoire, les indulgences, l'intercession des Saints, tout ce qu'a rejeté le protestantisme, atteste dans le catholicisme cette *Solidarité* qui lie tous les chrétiens ensemble. Et voulez-vous la voir, Messieurs, cette *Solidarité*, affirmée ou développée, plus éloquemment que par la bouche d'aucun solidariste laïque, dans un sermon de Massillon ? C'est un *Sermon sur le Pardon des offenses*, dont le titre seul suffit sans doute à indiquer l'inspiration, et l'orateur s'écrie :

Les chrétiens sont-ils faits pour ne pas se voir et s'interdire toute société les uns avec les autres ? Les

1. *Le Christianisme social*, trois conférences, par le pasteur H. Appia. Genève, 1900, Eggimann.
2. Voltaire, *Œuvres complètes*, t. XLIII.

chrétiens! Les membres d'un même corps, les enfants d'un même père, les disciples d'un même maître, les héritiers d'un même royaume, les pierres d'un même édifice, les portions d'une même masse! Les chrétiens! La participation d'un même esprit, d'une même rédemption et d'une même justice! Les chrétiens! Sortis du même sein, régénérés par les mêmes eaux, incorporés dans la même Église, rachetés d'un même prix, sont-ils faits pour se fuir, se faire un supplice de se voir, et ne pouvoir se souffrir les uns les autres? Toute la religion nous lie, nous unit ensemble : les sacrements auxquels nous participons, les prières publiques et les actions de grâces que nous chantons, le pain de bénédiction que nous offrons, les cérémonies du culte que nous célébrons, les assemblées de fidèles où nous assistons, tous ces dehors ne sont que des symboles de l'union qui nous lie ensemble. *Toute la religion elle-même n'est qu'une sainte société, une communication divine de prières, de sacrifices, d'œuvres et de mérites.* Tout nous rassemble, tout nous lie, tout ne fait de nos frères et de nous qu'une seule famille, qu'un corps, qu'un cœur et qu'une âme; et vous croyez aimer votre frère, et conserver avec lui les liens les plus sacrés de la religion, tandis que vous rompez ceux mêmes de la société...[1]

Je m'arrête, Messieurs; c'est tout le sermon qu'il faudrait lire. Mais je vous demande, sur ces lignes, si vous concevez de la *Solidarité* une expression plus éloquente, — encore qu'il s'y mêle un peu

1. Massillon, *Œuvres complètes*, t. II.

de rhétorique, — et je demande à vos maîtres s'ils en connaissent une plus orthodoxe de la « vertu sociale » du catholicisme?

En voulez-vous cependant une moins oratoire, plus systématique, ou, comme on dit, plus scientifique? Ouvrez donc en ce cas, Messieurs, la *Théorie du Pouvoir*, de M. de Bonald; ouvrez les deux premiers volumes de *l'Essai sur l'Indifférence*, de Lamennais, — de ce grand, hardi, et malheureux Lamennais; — ouvrez le livre du *Pape*, de Joseph de Maistre, ou ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Nos solidaristes l'ignorent-ils? ou feignent-ils peut-être de l'ignorer? ou craignent-ils de se compromettre en invoquant de telles autorités? Toujours est-il, Messieurs, que, si quelque part la société des hommes a été conçue comme un *organisme*, — dont toutes les parties sont étroitement solidaires les unes des autres, s'entretiennent, et se commandent; comme un *tout*, — dont on ne saurait rien modifier que la répercussion ne s'en fasse aussitôt sentir du centre à la périphérie, ou de la périphérie au centre; comme un *ensemble*, — dont sa propre durée serait l'objet unique, la raison d'être, la cause finale des éléments qui le constituent, c'est là, c'est dans ces livres dont je viens de vous rappeler les titres. Qui donc l'a dit « qu'il n'y avait pas un acte contre l'ordre qui n'enfantât un intérêt particulier contraire à l'ordre général »; et qu'« il

« n'y avait pas un acte pur qui ne sacrifiât à l'intérêt général un intérêt particulier? » C'est Joseph de Maistre. Et cette autre formule n'est-elle pas de Lamennais, que « la société repose sur le sacrifice de l'homme à l'homme? » Et pour achever enfin, Messieurs, de bien marquer l'origine de l'idée de *Solidarité*, n'est-ce pas à Lamennais et à Joseph de Maistre que le créateur de la sociologie en a emprunté l'expression? « Sous l'aspect politique, — a dit Auguste Comte — Condorcet dut être pour moi complété par Joseph de Maistre, *dont je m'appropriai, dès mon début, tous les principes essentiels.* » Vous savez sans doute, en revanche, comment le même Auguste Comte a toujours parlé de Voltaire et de Rousseau, qu'il tenait, et avec raison, pour les plus dangereux des individualistes.

Que ceux qui se réclament aujourd'hui d'Auguste Comte et de sa « sociologie », sachent donc au moins quelle en est l'origine! Si l'on a pu dire de la *Déclaration des droits de l'homme* qu'elle n'était qu'une transposition des « principes les plus élevés de la morale chrétienne », qu'ils reconnaissent qu'on peut et qu'on doit également le dire de l'idée de *Solidarité!* Quand ils l'opposaient à l'étroit utilitarisme de Stuart Mill, c'est également de ces principes que les Carlyle, les Kingsley, les George Eliot, les Ruskin s'inspiraient. « Nos vies

sont tellement liées entre elles qu'il est absolument impossible que les fautes des uns ne retombent pas sur les autres ; la justice même fait des victimes ; et nous ne pouvons concevoir aucun châtiment qui ne s'étende en ondulations de souffrances bien au-delà du but qu'il a touché. » Quand l'auteur d'*Adam Bede* et de *Silas Marner* écrivait ces fortes paroles, elle ne s'en doutait peut-être pas, mais elle ne faisait, — vous venez de le voir, — que répéter ce qu'avait dit l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Pas d'acte pur qui ne soit le sacrifice d'un intérêt particulier à un intérêt général ! Dix-huit siècles de christianisme lui dictaient la leçon qu'elle croyait peut-être avoir puisée dans son *Cours de philosophie positive*. J'étais dupe de la même illusion, quand, après elle et d'après elle, — il y a de cela vingt ans, à une époque où la plupart de nos *Solidaristes* étaient encore sur les bancs de l'école, — j'essayais de fonder en raison cette idée de *Solidarité* [1]. Mais, précisément, je n'ai pas cru pouvoir en rester là. Si je ne recourais qu'à la raison, j'ai compris qu'à de plus malheureux ou de moins favorisés que moi, tout ce que je pourrais dire de la *Solidarité* ne leur apparaîtrait

1. Voyez, dans le *Roman naturaliste*, l'étude intitulée : *Le Naturalisme anglais*.

jamais que comme une justification détournée de mon individualisme ou de mon égoïsme. Il fallait remonter plus haut, recourir à d'autres principes. Si l'idée de *Solidarité* n'avait pour elle que ses analogies scientifiques, biologiques, physiologiques, j'ai vu encore, j'ai cru voir à quelle dangereuse confusion on tendait. Et si je crois le voir plus clairement que jamais, c'est, Messieurs, ce que je voudrais que vous vissiez comme moi.

II

La confusion consiste à nommer du nom de *Solidarité* ce qui n'est, de son vrai nom, que *Dépendance* ou *Relativité,* et un exemple aujourd'hui classique vous fera tout de suite sentir l'importance de la distinction. Je l'emprunte à Hæckel, dans son *Histoire naturelle de la création :*

Le trèfle rouge qui est, en Angleterre, le fourrage le plus recherché pour le bétail, a besoin, pour fructifier, d'être hanté par les frelons... Or, le nombre des frelons dépend de celui de leurs ennemis, dont le plus redoutable est le campagnol. Plus le nombre des rats des champs s'accroît, moins le trèfle est fécondé. Mais le nombre de ces rats dépend aussi de celui de leurs

ennemis, notamment les chats. C'est pourquoi les frelons sont particulièrement nombreux dans le voisinage des villes et des villages, où il y a beaucoup de chats... Mais on peut, comme l'a fait Carl Vogt, poursuivre plus loin cet exemple, en remarquant que le bétail, alimenté par le trèfle rouge, est un des principaux éléments de la prospérité de l'Angleterre... C'est à cette alimentation, principalement animale, que les Anglais doivent en grande partie leur prééminence intellectuelle sur les autres nations... On peut même, à l'exemple d'Huxley, remonter de conséquence en conséquence jusqu'aux vieilles filles qui choient tout particulièrement les chats, et jouent, par suite, un rôle très important pour la fécondation du trèfle et la prospérité de l'Angleterre [1].

L'exemple, je le répète, est devenu classique, et, comme le fait observer Hæckel, il est, en effet, caractéristique de la complexité des rapports qui forment ce qu'on appelait autrefois « les harmonies de la nature ». Seulement, — et c'est encore Hæckel qui reprend la parole, et je le cite textuellement : — « Si nous pouvons affirmer que chaque animal, chaque plante présentent un grand nombre de relations de ce genre, *nous sommes rarement en état de les apercevoir et d'en embrasser l'ensemble.* » Première et grave difficulté, sur

1. E. Hæckel, *Histoire naturelle de la Création.* Cf. à ce sujet, pour d'autres exemples, Mathias Duval : *le Transformisme.*

laquelle à peine ai-je besoin d'insister ! La *Solidarité* naturelle est certaine, mais obscure. Elle n'est pas douteuse, mais nous sommes « rarement en état d'apercevoir » les rapports qui la constituent ! Nous saisissons quelques anneaux de la chaîne, mais les extrémités nous en échappent, comme toujours ! Sommes-nous seulement bien assurés de ceux que nous croyons tenir ; et, par exemple, est-il certain, est-il prouvé que le « nombre des chats » dépende, en Angleterre ou ailleurs, « du nombre des vieilles filles », ou encore « la prééminence intellectuelle des Anglais », de « la qualité de leur alimentation » ? C'est ce qu'il faudrait d'abord établir, comme aussi cette « prééminence », dont je doute fort, pour ma part, et que j'attribuerais tout aussi bien aux Italiens, qui n'usent point de la même « qualité d'alimentation ».

Mais, Messieurs, ce qui est bien plus grave, est-ce là vraiment de la *Solidarité?* C'en est dans le sens où l'ancien usage employait communément le mot. On peut dire encore et on dira très bien, que « la fructification du trèfle rouge », est *solidaire* du « nombre des frelons » ; on dira très bien que le « nombre des frelons » est *solidaire* de celui des campagnols. Seulement, et en ce sens, tout ne serait-il pas *solidaire* de tout, s'il n'y a rien au monde, qui ne soit effectivement *relatif* d'autre

chose? Connaissons-nous un fait qui ne soit dans la *dépendance* d'une infinité d'autres faits? Et quelqu'un me dira-t-il que c'est ici le cas de parler de « querelle de mots »? Ce n'est pas ma façon de penser, et si nous examinons d'un peu près cette *Solidarité* d'un genre assez particulier, mais surtout si nous ne la distinguons pas soigneusement d'avec celle qu'on nous prêche, il est aisé de voir quelles en seraient les conséquences.

Car, si cet enchaînement de causes et d'effets nous est donné comme « scientifique », il nous est donc donné comme « nécessaire », et nous n'y pouvons rien changer qu'en commençant par nous y adapter. Nous pouvons peut-être nous passer des frelons, mais ce ne sera qu'à la condition de trouver leur équivalent pour « la fructification du trèfle »; et nous pouvons peut-être nous passer du trèfle, mais à la condition d'en trouver l'équivalent pour « l'alimentation du bétail ». Le trouverons-nous? C'est une question! Mais, en attendant, il nous faut nous soumettre; il nous faut accepter la loi telle que la nature nous l'a faite; il nous faut entendre le mot de *Solidarité* comme synonyme de *Nécessité*. Nous sommes entravés, ligottés, si je l'ose dire, emprisonnés dans un réseau de causes et d'effets que nous ne pouvons rompre. Économiques, civiles. politiques, les lois sociales deviennent des « lois naturelles », des lois d'airain,

comme on l'a dit, et, sous le nom de *Solidarité*, je ne vois pas de compression ou de tyrannie qu'à un moment donné de l'histoire on ne puisse justifier.

Est-ce que j'exagère? est-ce que l'antiquité tout entière n'a pas cru que la stabilité sociale était *solidaire* de l'institution de l'esclavage? « C'est toujours en supposant une nation avilie que les anciens ont cherché les moyens d'en élever une autre à toutes les vertus dont la nature humaine est capable[1]. » Et, en effet, — si je le disais l'autre jour à Lille, je ne crains pas de le répéter à Toulouse, parce qu'il n'y a pas d'erreur que nous ayons payée plus cher, nous Français en particulier, que d'avoir pris, à travers Plutarque, Athènes et Rome pour des « démocraties »; — est-ce que les sociétés antiques n'ont pas péri de l'abolition de l'esclavage, ou, si vous l'aimez mieux, de l'émancipation du travail? Elles étaient *solidaires* du travail servile. Et quand les esclaves se révoltaient, on leur racontait la fable des *Membres et de l'Estomac*, qui est assurément le plus bel exemple, — le plus sensible et le plus saisissant, — que l'on puisse donner de la *Solidarité* organique. On la contait aussi aux

1. Condorcet: *Premier mémoire sur l'Instruction publique.*

plébéiens! Et comme on ne voit point que, dans un organisme, le ventre ait jamais élevé la prétention de devenir le cerveau, ni que l'intestin ait brigué la dignité de poumon, la *Solidarité*, transformée de ce fait en une immobilité de nature et comme en une loi de routine, devenait un moyen de réduire à néant les revendications les plus légitimes, les plaintes les plus naturelles, et les plus timides espérances de progrès! Est-ce là peut-être, Messieurs, ce que demandent nos *solidaristes*.

Autre difficulté : comment, et par quel prodige, de la *Solidarité* définie par ses analogies avec la dépendance organique et la relativité naturelle, comment, Messieurs, extraira-t-on, si je l'ose dire, de la morale? Car c'est bien là, n'est-ce pas, que l'on en veut venir? et ce n'est pas seulement comme fait, c'est comme loi de la conduite et de l'action que l'on oppose la *Solidarité* à la *Liberté*, à l'*Égalité*, à la *Fraternité*, pour ne rien dire encore de la *Charité*. Les *solidaristes* en conviennent, et c'est sur ce point qu'ils font porter leur principal effort. Mais l'effort, jusqu'ici, semble avoir été vain, et je crains, pour eux, qu'il ne le soit toujours.

Les uns donc[1], — jouant sur les mots de *Dette*

1. M. Léon Bourgeois.

et de *Devoir*, comme ils avaient fait sur le mot de *Solidarité* lui-même, — nous parlent de la *dette* que chacun de nous apporterait, pour ainsi dire, en naissant, et ne se soucient de nous apprendre, d'ailleurs, ni comment nous avons contracté cette dette; ni qui se chargera, ou plutôt qui sera chargé d'en fixer la quotité; ni de quelle monnaie nous la payerons, ni qui nous en donnera quittance. « Dette, le livre où nous apprenons à lire, nous dit-on, et dette, la locomotive qui nous emporte de Paris à Toulouse. » Soit! où sont donc en ce cas les héritiers de Gutenberg et les ayants droit de Stephenson! Car, à leur défaut, lequel d'entre nous a le droit de recouvrer leur créance? ou d'en opérer la liquidation? Et si l'on nous répond: « C'est l'État », — je ne parle plus ici de tyrannie, j'en ai parlé tout à l'heure, — mais je dis : « Par quel moyen parviendrait-on à faire de l'État et de ses besoins, contingents et changeants, la règle du devoir, et le principe de la morale? »

C'est pourquoi les autres[1] nous parlent d'une *Solidarité* à trois degrés, d'abord fatale et automatique, puis quasi volontaire, et enfin tout à fait libre, consentie et voulue. Mais comment libre, et comment consentie? Je conçois qu'un acte originairement libre se transforme en un

1. M. Alfred Fouillée.

acte automatique et quasi fatal : c'est un effet de l'habitude, si ce n'en est même la définition. Mais de quelle manière un acte automatique, — celui de respirer, par exemple, ou tout autre du même genre, — se transformerait-il en un acte libre? Il y a contradiction. Ni en raison, ni en fait, ce qui est solidaire ne saurait être libre; et ce qu'on nous dissimule ici sous le nom de morale de la solidarité, c'est tout simplement la morale de l'intérêt. *Do ut des :* « Je te prête pour que tu me rendes, et même pour que cela me rapporte! » C'est de l'économie bien entendue, ce n'est pas de la morale : ce pourrait être, au besoin, le contraire!

Et aussi de plus francs avouent-ils que, s'il y a une morale de la solidarité, il semble bien que ce ne puisse être qu'une morale utilitaire[1]; et une morale utilitaire n'est pas plus une morale que la morale de la concurrence. On donne, vous le savez, cet exemple. « Il est fâcheux que les microbes des quartiers pauvres empoisonnent les quartiers riches; mais, depuis qu'on le sait, les riches ont pris pour l'assainissement des quartiers pauvres, pour l'inspection des logements insalubres et pour la construction des maisons au moins, infiniment plus de souci qu'ils n'en auraient pris sans cela. » Est-ce

1. M. Charles Gide.

bien vrai, Messieurs? Je veux dire : est-il bien vrai que, dans nos sociétés chrétiennes, la charité, pour s'exercer, ait attendu que la bactériologie nous eût informé de nos intérêts? En tout cas, voilà qui est net, voilà qui est franc! et vous pensez bien que j'ajoute : voilà qui est excellent! Quelles que soient les raisons que le riche ait de s'intéresser au pauvre, c'est la société tout entière qui en profitera. Mais où est, en cela, la morale qu'on nous avait promise? J'y en vois si peu, pour ma part, que je me demande, en vérité, si je n'ai pas eu tort de dire que la société en profiterait? Oui, cela est vrai, « les maladies infectieuses sont mieux soignées, depuis que chacun sait qu'il est exposé à avaler des bacilles ». Et il est vrai aussi, Messieurs, que l'on compose des remèdes avec des poisons! Je suis moins sûr que l'on fasse de la *Solidarité*, de la bonne *Solidarité*, avec de la lâcheté; et je me défie de cette confusion du devoir social avec l'intérêt personnel. Car, enfin, vous voyez sans doute où cette confusion peut mener, et c'est encore ce que je reproche à la *Solidarité* définie par ses analogies avec la dépendance ou la relativité. Prenons-y garde! Elle est en train de devenir un autre nom, un masque de l'égoïsme, et elle le sera le jour où l'on admettra couramment que notre intérêt peut nous être, à chacun, une cause d'obligation.

Ici encore, je n'exagère point. Renan a écrit : « Les animaux qui servent à la nourriture de l'homme de génie ou de l'homme de bien devraient être contents, *s'ils savaient à quoi ils servent.* Tout dépend du but, et si, un jour, la vivisection sur une grande échelle était nécessaire pour découvrir les grands secrets de la nature vivante, j'imagine les êtres, dans l'extase du martyre volontaire, venant s'y offrir couronnés de fleurs. » L'eussiez vous aimé voir, lui-même, dans ce rôle de « martyr de la science », et s'offrant au scalpel de quelque Magendie pour faire avancer d'un pas l'étiologie de l'arthritisme? Mais ce n'était pas ainsi qu'il l'entendait, et il gardait pour lui le rôle de sacrificateur et de mage! En réalité, sa boutade n'était qu'un commentaire de la parole que je rappelais récemment : *Humanum paucis vivit genus!* Il y a une manière de concevoir la *Solidarité* qui consiste à faire du sacrifice du plus grand nombre la condition de ce qu'on nomme le talent ou le génie de quelques-uns. On a même fondé là-dessus toute une théorie des grands hommes ou du « surhomme ». Et vous savez sans doute par quels sophismes on la justifie, en établissant qu'un Alexandre ou un César ont rendu plus de services à l'humanité que toute cette foule anonyme et obscure dont ils ont fait la matière de leur gloire. Preuve nouvelle, Messieurs, si nous en avions

besoin d'une, qu'il nous faut nous garder de jouer avec les mots; que nous ne nous sommes jamais moins entendus sur celui de *Solidarité* que depuis que tout le monde s'en sert; et que, peut-être, ne s'est-on pas aperçu de ce que l'on faisait, mais on a rarement commis d'erreur plus redoutable que du jour qu'on l'a confondu avec les mots de dépendance et de relativité.

Si maintenant on voulait montrer, — jusqu'en économie sociale ou politique, — le danger de cette manière de comprendre la *Solidarité*, je ne sais si le mouvement syndical qui en est l'application contemporaine ne m'en fournirait pas un exemple assez significatif. N'est-il pas curieux, en effet, que les mêmes théoriciens le favorisent de tout leur pouvoir, qui excellent à mettre en lumière ce que l'on appelait autrefois les défauts ou les vices de l'*esprit de corps?* Et m'accuseriez-vous de jouer à mon tour sur les mots, ou d'abuser d'une métaphore, si je disais que la *Solidarité*, telle qu'on nous la définit, par la perpétuelle comparaison que l'on en fait avec un organisme, n'est précisément qu'un autre nom, plus pompeux, mais plus équivoque, de l'*esprit de corps*. L'esprit de corps, c'est la préférence qu'un corps, comme tel, donne systématiquement à ses propres intérêts, bien ou mal entendus, sur des intérêts qu'il croit qui lui sont étrangers, et conséquemment c'est le

devoir qu'il en déduit pour lui de s'opposer à ces derniers. Car, sa morale, c'est de durer, et, dans la nature, nous savons qu'en effet c'est l'unique morale de tous les organismes. Pour moi, Messieurs, je suis frappé de voir que, dès que l'on essaye d'organiser une *Solidarité internationale*, sur la base de l'interdépendance des intérêts, ce qu'on nous propose d'abord, c'est de former des « unions douanières », ayant pour objet de grouper « les intérêts européens en face de la concurrence américaine ». Eh quoi ! les Américains ne sont donc pas des hommes? Dès qu'on essaye d'organiser une *Solidarité nationale*, je suis frappé de voir qu'on ne la pose qu'en l'opposant, et qu'elle se ramène tout de suite à la formule du « Chacun chez soi, chacun pour soi ». Le commencement de la solidarité consiste-t-il donc à s'isoler du reste du monde? Et dès qu'on essaye d'organiser la *Solidarité ouvrière*, je suis frappé de voir qu'entre les citoyens d'une même nation, entre les fils de la même patrie, tous ensemble, anarchistes, socialistes ou collectivistes, c'est à qui provoquera, déchaînera et envenimera ce qu'on appelle la guerre des classes... Mais, Messieurs, je passe, et ne veux point appuyer. Ce serait sortir de mon domaine. Je ne suis point un économiste ni même un sociologue : il me suffit de parler en moraliste ; et, de ce point de vue, le

moment est venu de préciser la distinction nécessaire.

Car encore une fois, — et pour les raisons que je vous ai données dès le début de ce discours, — je ne repousse absolument ni le mot ni l'idée de *Solidarité*. Ce serait tirer sur mes propres troupes. Je demande seulement qu'on l'explique, et, s'il se peut, qu'on le définisse. Puisque nous n'entendons pas la même chose sous le même mot, je demande qu'on le dise; et je demande, quand on ne s'entend point au fond, que l'on ne feigne pas d'être tout de même d'accord. Je demande, si la solidarité morale, ou sociale même, n'a rien de commun que le nom, ou le son, — *propter egestatem linguæ*, à cause de la pauvreté du langage humain, — avec la solidarité naturelle, physiologique ou organique, je demande que l'on s'en rende compte. Je demande qu'on ne recrute point des adhérents de ses doctrines, des approbateurs, des disciples... et des électeurs, en équivoquant, au moyen d'un vocable emphatique, sur les sentiments qu'ils ont et que l'on ne partage point. Et je demande enfin que, de part et d'autre, dans cette question de la *Solidarité*, on consente à voir quelle est non seulement la distinction nécessaire, mais le point vif du débat.

III

Ici, Messieurs, la question s'élève; et nous nous retrouvons en présence des trois erreurs que, pour mon humble part, je ne cesse de combattre. La première est celle qui consiste à ne vouloir point voir qu'avant tout, la question sociale, toute question sociale, est une « question morale ». Je n'en parlerai pas davantage aujourd'hui; elle nous entraînerait à de trop longs développements. Mais je voudrais vous dire quelques mots de la seconde, qui n'est autre que la confusion des « lois qui régissent, — comme l'on dit, — l'évolution des sociétés humaines », avec les lois qui régissent l'évolution des espèces animales; et je voudrais surtout appuyer sur la troisième, qui consiste dans la confusion du *Savoir* et du *Devoir*, ou, si vous l'aimez mieux, dans la confusion de la morale avec la science.

Il me semble qu'à cet égard, tous ceux qui se servent du mot de *Solidarité* devraient, en s'en servant, se tenir en garde contre la métaphore dont leur théorie n'est qu'un développement, ou, s'ils le veulent, un épanouissement. « Dire que le langage est un organisme, — écrivait il n'y a pas longtemps un philologue éminent,

M. Michel Bréal, — dire que le langage est un organisme, c'est obscurcir les choses et jeter dans les esprits une semence d'erreur. On pourrait dire que le chant, la religion, le droit, tout ce qui compose la vie humaine forme autant d'organismes. » C'est précisément ce que disent nos solidaristes. Mais, si je suis d'accord avec M. Bréal pour ne voir qu'un mot « trompeur » dans ce mot d'*organisme*, je suis très éloigné d'y voir avec lui ce qu'il appelle un « mot creux ». Trompeur? peut-être! Obscur? assurément! Mais ni creux, ni vide, malheureusement, et, au contraire, plein, comment dirai-je? non pas de sens, mais de sophistique et de mensonge. *Organisme*, *matière organique*, *nature organisée*, c'est, Messieurs, le nom que nous donnons à ce que nous ne pouvons pas comprendre, et sous lequel nous nous déguisons notre éternelle ignorance. Dire du langage qu'il est un « organisme », c'est dire du langage qu'il y a dans son origine et dans son évolution quelque chose qui échappe à nos prises, ou, si vous l'aimez mieux, une serrure qui résiste à la clef de toutes nos éruditions. Pareillement, dire de la société qu'elle est un « organisme », c'est dire qu'il y a, dans sa structure comme dans sa durée, quelque chose qui nous dépasse, ou quelque chose du moins qui résiste à toute analyse, et ne s'explique par aucune analogie, similitude ou comparaison.

Dirai-je qu'il y a mieux encore, et que, dans la nature même, — en histoire naturelle ou en physiologie, — l'*organisme* ou l'*organisation*, c'est la vie, et la vie, c'est ce que n'expliquent dans l'être vivant ni la physiologie, ni la physico-chimie. On ne nous apprend donc rien quand on dit de la vie ou de la société des hommes qu'elles sont des *organismes;* on n'énonce rien de précis ou de solide; mais on se paie d'un mot, et ce mot, qui n'exprime, en physiologie même, que l'étendue de notre ignorance, n'exprime en morale ou en sociologie, que le besoin, d'ailleurs très humain, de parler pour ne rien dire.

J'ajoute, Messieurs, que de même que, dans la nature, un autre ordre de choses commence quand on passe de l'inorganique à l'organique, de ce qui ne vit point à ce qui vit, ainsi, un nouvel ordre de choses apparaît, et, en quelque manière, s'inaugure, quand de l'ordre de la nature nous passons à l'ordre social. En ce sens, on ne saurait trop le dire et le redire, il y a vraiment un « Règne humain ». Quelque chose commence avec l'homme, et, — pour me servir de l'un de ces mots que les philosophes affectionnent, — notre humanité n'est pas en nous, ni dans l'histoire, un *épiphénomène* de notre animalité. Que l'on insiste donc, autant qu'on le voudra, sur les rapports de l'homme et de l'animal, ou sur les liaisons du physique et du

moral, il restera toujours vrai que,ce qu'il y a en nous, de proprement humain étant d'un autre ordre, ne relève pas des mêmes méthodes, ni des mêmes principes, ni de la même science, par conséquent, que ce qu'il y a d'animal.

Là, Messieurs, est l'erreur de ceux qui se sont autrefois proposé de « souder », — comme ils disaient, — les sciences sociales ou morales aux sciences physiques ou naturelles. L'intention même était contradictoire, si l'on ne débute pas, sans doute, en bonne méthode, par supprimer, par méconnaître, ou tout au moins par dénaturer les phénomènes dont il s'agit de rendre compte. Cela serait trop simple, de dire qu'étant donné l'homme, c'est-à-dire un être doué d'intelligence et de volonté, il faut poser, pour l'étudier, que ni sa volonté ni son intelligence ne le distinguent substantiellement d'un être qui n'en aurait pas! A plus forte raison, si cet être, comme l'homme, est capable de *moralité*. Je n'invoque, ici, remarquez-le bien, Messieurs, ni la religion, ni la philosophie, mais l'évidence de la simple logique et je dis que, si le sens de la « moralité » nous distingue de l'animal, c'est manifestement une pétition de principe que de chercher dans ce qu'il y a d'animal en nous le fondement de la moralité. C'est pourquoi les *solidaristes* n'y ont pas plus réussi qu'avant eux les *évolutionistes*, et je ne crois pas que per-

sonne y réussisse après eux. Si nous ne sommes pas, comme hommes, une exception dans la nature, nous ne sommes cependant hommes qu'en tant que nous nous distinguons du reste de la nature; et cette observation, qui suffit à mettre un abîme entre les sciences morales ou sociales et les sciences de la nature, suffit également à nous assurer qu'il n'y a pas de morale « scientifique. »

Entendons-nous bien sur ce dernier point. Je ne dis pas qu'il ne puisse y avoir et qu'il n'y ait, peut-être, une « science de la morale »; ou, en d'autres termes, je ne nie pas, Messieurs, que les définitions de la morale, et ses déductions, et ses méthodes, ne soient susceptibles de tout autant de rigueur, de précision, ou de clarté, que les vérités les plus certaines de la physique ou de la géométrie. Vous ne le voudriez point! Je ne nie même pas qu'une certaine méthode générale, faite, pour ainsi parler, de circonspection, de prudence, de défiance même, — et, « scientifique » donc, à ce titre, — ne puisse et ne doive être appliquée à l'étude de la morale. Mais ce que je nie, c'est que l'on puisse tirer une morale des données de la science, en général, ou d'une science quelconque, en particulier; et, précisément, c'est ce que j'ai tâché, Messieurs, de vous montrer dans cette analyse ou dans cette critique de l'idée de *Solidarité*.

C'est aussi ce que j'ai voulu dire quand j'ai parlé naguère des *faillites de la science*, et, à ce propos, Messieurs, je vous demande pardon d'y revenir encore aujourd'hui, mais je suis bien forcé de faire comme ce personnage « qui disait toujours la même chose, parce que c'était toujours la même chose » ; et il ajoutait, et j'ajoute volontiers avec lui, que « si ce n'était pas toujours la même chose, il ne dirait pas toujours la même chose ». Que le reproche en retombe donc sur le savant illustre[1] qui écrivait, tout récemment, dans un remarquable *Essai sur les Relations entre la Physique expérimentale et la Physique mathématique :*

« Les gens du monde sont frappés de voir combien les théories scientifiques sont éphémères. Après quelques années de prospérité, ils les voient successivement abandonnées ; ils voient les ruines s'accumuler sur les ruines ; ils prévoient que les théories aujourd'hui à la mode devront succomber à leur tour à bref délai ; et ils en concluent qu'elles sont absolument vaines. C'est ce qu'ils appellent *la faillite de la science*. » Mais non, point du tout ! cher Monsieur et illustre confrère, non, ce n'est point du tout là ce qu'on appelle *la faillite de la science*, et vous vous êtes

1. M. Poincaré.

forgé vous-même le monstre dont vous triomphez. Nous savons comme vous que, des « théories » qui tombent avec fracas les unes sur les autres, nous savons parfaitement que les morceaux en sont bons. Nous savons aussi qu'un fait acquis est un fait acquis et qu'une vérité démontrée est une vérité démontrée. Si nous sommes « frappés de voir combien les théories scientifiques sont éphémères », ce n'est qu'en tant que, de ces « théories scientifiques », et au nom de leur « absolue certitude », on a prétendu tirer des conclusions qui ne pouvaient rien avoir de plus solide qu'elles-mêmes, et les faire servir à trancher des questions qui ne sont point de leur compétence. A ceux qui se sont flattés d'édifier toute une morale sur la base hypothétique de la doctrine évolutive, nous avons voulu dire : premièrement, qu'avant de fonder une morale sur la « sélection naturelle » et sur la « concurrence vitale », il convenait d'avoir mis hors de doute l'existence même de cette « concurrence » ou de cette « sélection » ; et nous avons secondement voulu dire que les questions morales n'étaient pas plus dans la dépendance de l'histoire naturelle que de la numismatique. Bien loin qu'on le puisse donc écarter dédaigneusement, le problème est toujours actuel. Il l'est tellement, vous l'avez vu, Messieurs, que la doctrine actuelle de la *Solida-*

rité n'est au fond qu'une tentative de plus pour opérer le rattachement de la morale à l'histoire naturelle, pour en faire une province de la biologie. Il naîtra de la science une morale naturelle! voilà, Messieurs, ce que nous entendons répéter tous les jours, et les *solidaristes* ajoutent que cette morale en est déjà née. J'ai tâché de vous montrer le contraire, et que, de l'inutilité de ces tentatives tant de fois renouvelées, et toujours avortées, ce qui se dégageait, Messieurs, avec un éclat de jour en jour plus vif, c'était l'immortelle vérité de la parole de Pascal : « De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une seule pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité : cela est impossible et d'un autre ordre, surnaturel. »

Concluons de là, Messieurs, que cette idée de *Solidarité*, vraie, juste et féconde, quand elle n'enveloppe rien de plus que ce qu'enveloppaient ces vieux mots de *Charité*, — que j'entends ici comme le faisait Pascal, — et de *Fraternité*, non seulement perd de son sens, mais encore se dénature, et cesse en vérité d'être elle-même, dès que l'on essaye de la justifier « scientifiquement » : je veux dire par des analogies tirées de l'histoire naturelle ou de la physiologie. « D'une façon générale, nous dit-on aujourd'hui, tous ces vieux

droits dont se grisaient nos pères, et la justice elle-même ont été relégués par la science dans la région des entités ! » Quoi ! la justice elle-même ! Je n'en crois rien, Messieurs ; mais, si nous l'admettions un instant, je dirais encore, qu'avertis par l'expérience, il ne faut donc pas mettre l'idée de *Solidarité* à la merci d'une découverte de l'histoire naturelle ou de la physiologie. La science a son domaine, et la morale a le sien.

Solidaires les uns des autres, oui, sans doute, nous le sommes ! Nous le sommes en tant qu'hommes, ou en tant que fils d'un même père. Nous le sommes encore en tant que citoyens de la même patrie. Nous pouvons l'être en tant que participants de toute profession librement choisie, de toute association librement consentie, de tout idéal librement partagé. Nous le sommes surtout en tant qu'exposés aux mêmes misères. Mais vouloir que nous le soyons de la manière que les cellules d'un même organisme le sont les unes des autres ; — ou de la manière que la prospérité d'une espèce animale l'est de la diminution d'une espèce ennemie ; — ou de la manière que notre existence physique est solidaire des conditions qui la déterminent, de la qualité des airs, ou des eaux, ou des lieux ; — ou même de la manière que nous le sommes de ceux qui nous ont précédés sur le sol que nous habitons, et dont nous avons hérité les vertus ou les défauts, je dis, Messieurs,

qu'en dépouillant la *Solidarité* de son caractère moral, c'est en faire une autre forme de la *nécessité*. C'est en méconnaître la vraie nature. C'est confondre les vrais noms des choses. Et c'est enfin s'engager, pour s'y perdre, en un dédale de contradictions infinies ou de logomachies inextricables, si la *Solidarité* ne saurait pas plus se concilier avec la *nécessité* que le déterminisme avec la liberté, que l'abnégation avec l'intérêt, ou qu'encore la loi morale avec l'absence de toute obligation ou sanction.

Je n'ajoute plus qu'un dernier mot : si la *Solidarité* était ce qu'on appelle un fait, un fait acquis, un fait scientifiquement acquis, à l'empire duquel nous ne pourrions pas nous soustraire, et si la formule s'en exprimait en fonction de la biologie, quel besoin, Messieurs, y aurait-il de la « prêcher » ? On ne s'échaufferait pas plus contre elle ou pour elle que pour ou contre la circulation du sang : on la constaterait ! Nous serions tous d'accord ! Et, pour la distinguer de la contrefaçon d'elle-même, je n'aurais pas à m'excuser, comme je le fais en terminant, de vous avoir peut-être fatigués d'un trop long discours. Il est vrai que je n'aurais pas non plus à vous remercier de votre attention, de votre bienveillance et de votre sympathie ; — et je le regretterais !

L'ACTION CATHOLIQUE

1901

L'ACTION CATHOLIQUE[1]

MESDAMES, MESSIEURS,

Je ne sais si peut-être quelques-uns d'entre vous se seraient attendus, — sur l'annonce du sujet de cette conférence, — à un discours d'un caractère plus ou moins politique, et même électoral; mais, comme j'ai la prétention de n'en avoir jamais prononcé de ce genre, je ne commencerai pas ce soir; et, tout au rebours, je ne dirai rien de l'*Action catholique*, telle que je la conçois, qui ne tende à la distinguer, à la séparer, et à la dégager entièrement de l'action politique.

I

Je me fais, en effet, Messieurs, de la religion en général, et du catholicisme surtout, une idée plus désintéressée, plus haute, moins contingente, plus

1. Conférence faite à Tours, pour la Jeunesse catholique, le 23 février 1901.

conforme à son origine et à l'esprit de son institution. J'irai plus loin encore, — ou, du moins, je m'exprimerai d'une manière plus précise, — et je dirai librement qu'on n'a guère commis, au courant du siècle qui vient de finir, d'erreur plus fâcheuse que d'avoir essayé d'organiser le catholicisme en parti.

Son nom seul, à ce qu'il semble, — et la signification même de ce nom, — auraient dû le préserver de cette injure. Car, sans insister autrement sur ce que ce mot de *parti*, dans la langue de l'usage, exprime toujours d'étroitesse ou d'obstination, de défiance ou d'hostilité contre tout ce qui n'est pas lui, n'est-il pas vrai que d'essayer « d'organiser le catholicisme en parti », c'est l'abaisser au niveau d'une institution purement humaine? On croit ainsi, je ne l'ignore pas, et j'ai moi-même failli le croire, qu'on lui communiquerait quelque chose de la force que les partis politiques tirent ou semblent tirer de l'énergie, ou, pour mieux dire, de l'intransigeance avec laquelle on voit qu'ils s'opposent les uns aux autres; mais on ne songe pas, on n'a pas assez songé que cette force était faite précisément de ce qu'ils ont d'exclusif. La religion est en dehors et au-dessus des partis! Elle l'est, et elle doit l'être en tant qu'elle s'adresse à tout homme, comme homme, je veux dire comme sortant de la

même origine et capable des mêmes destinées. Elle l'est, en tant qu'extérieure, par son objet, si je puis ainsi parler; antérieure, par son origine; et supérieure, par sa destination, à toutes nos querelles, y compris celles qui regardent la forme du gouvernement. Elle l'est surtout, Messieurs, en tant que capable, et seule capable, de réduire à son unité l'infinie diversité des opinions des hommes. *Religio* de *religare :* je m'en tiens à cette étymologie, qui explique tous les sens du mot. La religion, qui relie l'homme à Dieu, ne relie pas moins étroitement l'homme à l'homme, et, dans l'histoire du long passé de l'humanité, ceux qui ne sont plus à ceux qui sont. Puisqu'il n'y a donc point de parti qui ne se constitue par le relâchement ou la rupture de quelqu'un de ces liens; puisqu'il n'y en a point qui ne soit vraiment un *parti* qu'autant qu'il s'oppose à un autre, et, qu'après s'en être séparé, il s'isole, il se ramasse, et, comme l'on dit, qu'il se concentre en soi, — ce qui équivaut à dire qu'il s'y enferme pour n'en plus sortir, — vous entendez la conséquence. La religion ne se diminue pas seulement, elle se contredit, elle se nie dans son essence, elle se détruit elle-même, quand elle essaie de « s'organiser en parti ». S'il lui faut trop souvent lutter contre des partis, elle n'a pas besoin pour cela d'en être ou d'en devenir un. Le principe de sa force est

ailleurs! Ce qu'il convient qu'elle oppose aux assauts qu'on lui livre, c'est avant tout son universalité. *Multæ sunt mansiones in domo patris...* Elle est toujours, et de toutes parts, ouverte à toutes les bonnes volontés. Et ce n'est pas du tout, comme on l'insinue quelquefois, la politique ou son intérêt qui l'y engagent ou lui en font un devoir, mais bien son origine, son objet, et la confiance qu'elle a dans son éternité.

Il y a, en effet, Messieurs, dans la constitution du catholicisme, — et, remarquez-le bien, à ne l'envisager que d'un point de vue purement humain, dans la réalité de l'histoire, — il y a je ne sais quelle puissance cachée de conciliation, de réduction, et d'assimilation. Je me rappelle qu'à tous ceux dont la philosophie ne semble avoir consisté, depuis tantôt cinquante ans, qu'à *laïciser* des idées catholiques, je répondais naguère que nous n'avions donc, nous, qu'à *recatholiciser* les emprunts qu'ils nous avaient faits, et j'ajoutais . « Nous le pouvons si nous le voulons! » J'ai tâché, depuis lors, de le montrer à Toulouse, pour l'idée de *Solidarité*, et à Lille pour les idées de *Liberté*, d'*Egalité*, de *Fraternité*. De quelle comparaison me servirai-je aujourd'hui pour éclairer ce que je veux dire? La plus simple, — la plus banale et la plus classique, — sera la meilleure. De même donc que, de quelque sommet que sa source

descende, quelques contrées qu'il ait traversées en son cours, quelques scènes de la nature ou de l'histoire qu'il ait reflétées dans le miroir de ses eaux, quelques cataclysmes dont le souvenir soit parfois inséparable de son nom, on ne connaît pas de fleuve, pas de Loire ou de Rhône, d'Amazone ou de Gange, dont les flots orgueilleux, confondus à leur embouchure avec ceux du ruisseau le plus humble, ne finissent par abdiquer leur personnalité dans l'immensité de l'Océan : c'est à peu près ainsi, Messieurs, qu'il n'y a pas de progrès de la pensée, ni d'accroissement ou d'enrichissement de l'esprit, quelle qu'en soit l'origine, et de quelque renouvellement de l'intelligence humaine qu'il ait été le principe, qui ne finisse aussi, lui, par s'identifier à l'éternelle vérité dans l'ample sein du catholicisme. L'expérience en est faite aujourd'hui! L'hérésie même n'a servi à l'Église catholique que d'une occasion de préciser, de définir, de développer son dogme — *definire pressius et uberius exponere*[1]; — et le schisme, en la déchirant, n'a cependant abouti qu'à fortifier en elle, avec la discipline et la hiérarchie, l'unité. Ni le protestantisme, ni le jansénisme, ni le rationalisme n'ont prévalu contre elle. Et ce n'est pas moi qui le dis! Messieurs, c'est un protestant par-

1. Ce sont les termes mêmes du Concile du Vatican, définissant l'œuvre du Concile de Trente.

lant d'un autre protestant, c'est un Anglais parlant d'un Allemand, c'est Macaulay, dans un mémorable *Essai sur l'histoire des Papes*, de Ranke; et, pour achever de nous instruire, quelques-uns de vous, Messieurs, se rappellent-ils la question que le critique et l'historien s'étaient proposée l'un et l'autre? C'était de savoir comment et pourquoi, tandis que, depuis la fin du XVI^e^ siècle, aucune nation catholique ne s'était faite protestante, au contraire, on en avait tant vues, et notamment la France, d'impies ou de libres penseuses, redevenir pleinement catholiques. Et en effet, l'histoire moderne tout entière n'offre pas de phénomène plus surprenant, au premier abord, ni, quand on y songe plus attentivement, qui donne davantage à penser.

Ce qu'il y a de plus remarquable encore, c'est que toutes les explications que l'on donne du fait se ramènent à la reconnaissance de ce qu'il y a de vitalité, de plasticité, si je l'ose dire, dans cette communion que l'on accuse d'être comme emprisonnée dans l'armure de son dogme ou dans la geôle de sa discipline. « Placez Ignace de Loyola à Oxford, a écrit le même Macaulay, il y deviendra certainement le chef d'un schisme formidable. Placez John Wesley à Rome, — c'est, comme vous savez, l'apôtre du *méthodisme*, — il sera certainement le premier général d'une nouvelle Société

dévouée aux intérêts et à l'honneur de l'Église. Placez sainte Thérèse à Londres, son enthousiasme inquiet se transforme en pitié mêlée de ruse. Placez Johanna Southcote à Londres, — c'est une illuminée anglaise qui a vécu de 1753 à 1814, — elle y fonde un ordre de Carmélites aux pieds nus, qui toutes sont prêtes à souffrir le martyre pour l'Église. » Je craindrais, Messieurs, d'en trop dire si je disais qu'on ne saurait mieux dire ! Il y aurait ici plus d'une réserve à faire. Mais ce qu'il y a d'intéressant, c'est l'aveu du protestant. Ce qui devient dans le protestantisme un parti ou une secte, — une *dénomination*, comme on dit, afin de masquer la déchirure, — le catholicisme se l'assimile, et il s'en enrichit, sans en être changé. Peut-être est-ce ici l'origine de ces grandes congrégations qui remplissent l'Église, dont aucune, en tendant au même but, qui est la glorification de la foi, n'y va cependant par les mêmes chemins ; et, humainement parlant, n'est-ce pas aussi la meilleure réponse que nous puissions opposer à ceux qui nous demandent comment s'opère, dans le catholicisme, la conciliation de la liberté du chrétien avec le droit de l'autorité suprême[1] ?

Gardons-nous donc, Messieurs, de nous « orga-

1. Voyez plus loin le discours sur le *Progrès religieux dans le Catholicisme.*

niser en parti » ! Non seulement le catholicisme n'a pas besoin de s'organiser en parti, mais rien ne saurait lui nuire davantage. « Au milieu de l'uniformité contemporaine, a-t-on dit, tout ce qui groupe les hommes et constitue une force en dehors de l'État est un tel bienfait que le parti catholique a pu quelquefois servir utilement la cause du progrès[1]. » Je ne dis pas le contraire ! et c'est même ce que j'avais cru ! En s'organisant en parti, le catholicisme ne saurait cesser d'être le catholicisme, et ce sera toujours sa supériorité sur les autres partis. Des scrupules que n'ont pas les autres partis l'arrêteront toujours, et il ne pourra heureusement pas s'empêcher de conformer sa conduite ou sa politique à ses principes de religion. Ai-je besoin d'ajouter qu'il me paraît essentiel que les hommes « se groupent », et que des « forces » se constituent « en dehors de l'État » ? Mais ce que je dis aujourd'hui, c'est que, pour être cette « force » et ce « groupement », le catholicisme n'a pas besoin de s'organiser en parti. Il est de soi, par nature, et sans avoir besoin d'autre organisation que de celle de l'Église, ce « groupement » et cette « force » ; il est cette « communion » ! Dès qu'il essaye d'en constituer un autre, non seulement il se rend suspect d'intentions ou d'ar-

1. Renan, *Essais de Morale et de Critique*.

rière-pensées moins religieuses que politiques, mais il particularise, c'est le cas de le dire, il restreint, il gêne l'universalité de son action.

Faisons notre devoir et laissons faire à Dieu!

Si l'action catholique ne peut sans doute manquer d'avoir des conséquences ou des répercussions de l'ordre politique, ce n'est pas à nous, comme catholiques, de nous en occuper. En tant que catholiques, nous ne saurions même avoir d'opinion politique, ou, si vous l'aimez mieux, nous avons le droit d'en avoir de différentes, sans cesser pour cela d'être catholiques. « Et, en effet, disait tout récemment le Souverain Pontife, comme les préceptes de la nature et de l'Évangile, par leur autorité propre, sont au-dessus des contingences humaines, il est nécessaire qu'ils ne dépendent d'aucune forme du gouvernement, mais, au contraire, ils peuvent concorder avec n'importe laquelle de ces formes, pourvu qu'elle ne soit pas contraire à l'honnêteté et à la justice. » Depuis qu'il est assis sur le trône de saint Pierre c'est l'enseignement que n'a cessé de donner le pape Léon XIII ; et, si la situation du catholicisme dans le monde, — et non seulement chez nous, mais en Allemagne, mais en Amérique, — diffère singulièrement de ce qu'elle était il y a cinquante

ou soixante ans, qui niera, Messieurs, ou plutôt qui ne sait pour quelle part cet enseignement y a contribué? Le pape Léon XIII a fait beaucoup de grandes choses! L'histoire dira s'il en a fait une plus grande que de rendre à l'action catholique son caractère d'universalité? Il n'a pas méconnu ce qu'il a lui-même si bien appelé « les contingences humaines », et, sans doute, en les subordonnant « aux préceptes de l'Évangile », il n'a point innové! Mais il a dégagé l'action catholique des formes particulières ou locales qui n'assuraient pas tant son empire qu'elles entravaient sa liberté. C'est encore, après tant d'autres, la signification assez claire de sa dernière Encyclique; et si je ne craignais, Messieurs, d'avoir l'air de m'investir d'une mission que je n'ai pas, je dirais que je ne me suis proposé que d'en développer, ce soir, quelques indications, en vous parlant de l'action catholique dans l'ordre intellectuel, moral et social.

II

Je laisse de côté, dans l'ordre intellectuel, la question des rapports de la science et de la religion, mais non sans vous faire observer, comme un symptôme assez instructif, que ce n'est plus la

religion et la science qu'on oppose aujourd'hui l'une à l'autre, ce sont la science et la théologie. *Histoire de la lutte entre la Science et la Théologie*[1] : tel est le titre d'un gros livre, le plus récent, je crois, et l'un des plus utiles à consulter qu'on ait écrits sur ce sujet. L'auteur en est un ancien président ou recteur de l'une des grandes Universités d'Amérique. Or la théologie, c'est la théologie, mais c'est aussi les théologiens, et la différence est à peu près la même qu'entre la science et les savants. On a donc reconnu que la science et la religion ne pouvaient s'opposer l'une à l'autre, pour deux raisons, l'une et l'autre très fortes, qui sont : premièrement, que la vérité ne saurait s'opposer à la vérité ; et, secondement, qu'elles n'ont l'une et l'autre ni le même objet, ni le même domaine, ni la même méthode. En dépit d'une opinion trop répandue de nos jours, on ne saurait rien conclure, pour ou contre la religion, de la connaissance des propriétés du tungstène ou du molybdène, et les progrès de la physiologie, qui n'ont pas même modifié les phénomènes de la vie, — le mécanisme

1. Un critique, trop pressé de me prendre en faute, et de faire valoir la précision de ses informations aux dépens de mon érudition bibliographique, a bien voulu me rappeler que l'ouvrage de W. Draper sur les *Conflits de la Science et de la Religion*, s'il était « tout récent », l'était d'une quarantaine d'années. . Et aussi n'est-ce pas l'ouvrage que je visais ici, mais celui de M. D. White ancien président de l'université Cornell, sur les *Conflits de la Science et de la Théologie*, lequel est daté de 1897.

MICHAEL'S LIBRARY

de la respiration ou celui de la circulation, — ont donc encore moins affecté la matière de la grâce.

Mais la science, ou les savants, pour mieux dire, ne se contentent pas d'enregistrer des faits ou de formuler des lois : ils construisent aussi des systèmes. Toutes leurs thèses, pour ainsi parler, se couronnent de quelque hypothèse. Ils commencent, comme Hæckel, le professeur d'Iéna, par écrire une *Monographie des éponges calcaires ;* ils finissent par se faire les apôtres de la philosophie monistique ; et, pour avoir convenablement parlé des éponges, ils se croient en état de résoudre « les énigmes de l'univers». C'est à leur égard, Messieurs, — et à l'égard des philosophes qui s'autorisent d'eux, — que la question s'élève de savoir quelle sera la nature de l'action catholique. Évolutionisme ou monisme, positivisme, criticisme, quelle attitude prendrons-nous à l'égard de toutes ces doctrines qui se réclament de la science, mais qui ne sont pas la science ; et, supposé que nous les trouvions contraires ou hostiles au dogme, nous contenterons-nous de maintenir le dogme et de les répudier ou de les condamner en bloc ?

Nous avons, je crois, mieux à faire, et surtout davantage. Nous ne pouvons pas les rendre catholiques : l'entreprise en serait aussi vaine que de vouloir, comme on l'a cependant essayé, christianiser les *Mélanges* de Voltaire ou les *Essais* de

Montaigne. Mais nous pouvons montrer ce qu'il y a de chrétien jusque dans celles de ces doctrines que leurs auteurs ont crues le plus originales, et j'entends par là, celles qu'ils ont crues le plus détachées de ce christianisme dont ils étaient, eux-mêmes, comme nous tous, imprégnés. Si donc, par exemple, le dernier effort d'un Kant a été, comme il disait, de substituer la croyance à la science, nous ne nous ferons pas, comme lui, de cette parole un argument contre l'autorité de la raison et l'existence de la réalité, mais nous la rapprocherons de la parole célèbre : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas » ; et nous y noterons un aveu de la nécessité du mystère pour fonder la science elle-même. Si, par exemple, Auguste Comte, après avoir vu la loi même, le rythme, et le terme du progrès dans le passage de l'état théologique à l'état métaphysique, et de l'état métaphysique à l'état positif, n'a pu finalement s'empêcher de couronner son positivisme d'une théologie, assurément, Messieurs, nous n'accepterons ni sa théologie ni son positivisme, mais nous en conclurons que son positivisme n'a pu triompher de la théologie, et nous nous servirons de lui contre lui-même pour établir, avec la pérennité de « l'état théologique », celle de son objet même. Ou encore, si Herbert Spencer n'a pu développer son évolutionisme qu'en l'appuyant, pour ainsi dire, à l'affirmation de l'*In-*

connaissable, nous nous demanderons après lui ce que c'est que cet « Inconnaissable » ; et nous nous demanderons si nous ne sommes pas logiquement obligés de lui rendre, l'un après l'autre, tous les attributs dont il l'a dépouillé pour se dissimuler à lui-même que cet Inconnaissable n'était rien, s'il n'était Dieu : *Deus absconditus*. Ce n'est pas seulement notre droit, Messieurs, je dis que c'est notre devoir ; et n'apercevez-vous la conséquence qui en résulte?

Intellectuellement, nous ne pouvons demeurer étrangers, je ne dis pas à aucun progrès, mais à aucun mouvement de la pensée contemporaine. Si nous avons quelquefois oublié que la vérité s'éprouvait par la contradiction, le temps est venu de nous en souvenir, et aussi que, de cette vérité, quelque trace demeure toujours, ou presque toujours, mêlée parmi l'erreur. *Oportet hæreses esse!* rappelons-nous le mot de l'Apôtre : *Il faut qu'il y ait des hérésies!* Ce qui ne veut pas dire, Messieurs, que nous nous réjouirons qu'il y en ait, ou que nous les combattrons mollement et complaisamment, mais que nous ne les redouterons point, puisqu'il semble qu'elles rentrent dans l'économie du plan de la Providence, que nous en prendrons occasion pour « définir la vérité avec plus d'exactitude, ou l'exposer avec plus d'ampleur », et peut-être en voir sortir des conséquences qu'on ne savait pas qui

s'y trouvaient contenues. N'est-ce pas ici la notion même du progrès religieux? Il ne consiste point dans l'acquisition de vérités nouvelles, puisqu'à son égard il n'y en a point de telles, et bien moins encore dans le changement des anciennes, mais dans le développement ou dans l'évolution d'un contenu dont nous ne soupçonnions pas toute la richesse ou toute la fécondité. Qui de nous, Messieurs, s'il ne le savait, — et pour l'avoir ouï dire plus souvent que pour l'avoir vu, — qui de nous croirait qu'un chêne sort d'un gland, ce grand arbre de cette graine, et, de ce germe qui tient dans le creux de la main,

Celui de qui la tête au ciel était voisine,
Et dont les pieds touchaient à l'empire des morts?

Qu'après cela, il convienne d'user, dans cette action même, d'infiniment de prudence, à peine ai-je besoin de le dire. Il nous faut aussi de la préparation, et nous en manquons souvent. Mais vous savez où l'acquérir, et votre devoir est certain. Au point de vue intellectuel, vous, Messieurs, vous, jeunes gens « qui avez fait vos classes », — et vous aussi, Mesdames, qui élevez l'enfant, — il vous appartient de garantir, si je puis ainsi parler, et de préserver l'intégrité de la foi des simples. Qui donc a dit que « la superstition était l'ou-

vrage avancé de la religion » ? Il se pourrait, si j'ai bonne mémoire, que ce fût Joseph de Maistre ; et son intention était la meilleure du monde. Mais je pense qu'au contraire « l'ouvrage avancé de la religion », c'est la science ; et si c'est sur elle, c'est donc sur vous que comptent et qu'ont droit de compter ceux qui vaquent à leurs occupations dans « le corps de la place ». Ils travaillent pour vous ; c'est à vous, jeunes gens, qui travaillez aussi, mais d'une autre manière, et dont le labeur même n'est souvent qu'une espèce de loisir, c'est à vous de combattre pour eux, et d'être ainsi dans l'ordre intellectuel les représentants ou les instruments de l'« action catholique ».

III

Aussi bien avez-vous un moyen presque infaillible d'y réussir, qui est, Messieurs, dans votre action, — et en réaction contre une tendance aujourd'hui trop commune, — de ne jamais séparer le point de vue intellectuel du point de vue moral. Si la religion est un dogme, elle est aussi une morale, et la tendance contre laquelle nous avons à lutter aujourd'hui, c'est précisément celle qui travaille à séparer, à couper, si je puis ainsi

dire, et à isoler la morale du dogme qui en est le support. A la vérité, on ne parle plus beaucoup autour de nous de « Morale indépendante », et, depuis une trentaine d'années, nous avons gagné ce point assez important de discréditer le nom, si nous n'avons pas encore triomphé de la chose. On avoue même généralement qu'une morale, qui est une règle de vie, ne peut pas ne pas dépendre de la conception qu'on se forme de l'objet de la vie, et une conception de la vie, quand elle n'est pas une religion, est pour le moins une métaphysique. Nous retrouvons encore ici l'*Inconnaissable*. Mais on commence depuis quelque temps à parler d'une *Morale neutre*, — comme l'école où on l'enseigne, — et ce n'est rien de bien nouveau, puisque ce n'est que du Victor Cousin. Connaissez-vous peut-être, Messieurs, cette espèce d'électuaire ou d'opiat qu'on appelait jadis, en pharmacie, du nom de « thériaque », et dans la composition duquel, avec je ne sais combien de substances, irritées de leur rapprochement, l'apothicaire faisait entrer tout ce qu'il y avait de détritus dans son laboratoire. Ce qui n'était plus bon à rien servait encore à faire de la thériaque. L'illustre Claude Bernard aimait du moins à conter cette histoire, qui n'est peut-être qu'une légende. En tout cas, c'est vraiment ainsi que Victor Cousin, pour l'Université de France, avait trituré, sous le

nom d' « éclectisme », une philosophie composée d'un peu de toutes les autres ; et c'est précisément la morale nouvelle qu'on nous propose aujourd'hui. De toutes les religions, — judaïsme, christianisme, bouddhisme, confucianisme, mahométisme, — brassées pour ainsi dire ensemble, et additionnées d'une dose indéterminée de scepticisme, on nous propose d'extraire une morale désormais dépouillée de ce que la diversité de ses origines mêlait de superstitieux à ses prescriptions. Étrange imagination, et, si le sujet n'était aussi grave, je dirais volontiers, imagination bouffonne de quelques éducateurs laïques sans doute effrayés de leur œuvre, et s'évertuant à y réintégrer la notion du devoir!

Je ne discuterai pas le principe de cette morale « sans obligation ni sanction », et, sauf à y revenir quelque jour, je me contenterai d'observer en passant qu'il est aussi ruineux que le principe de l'éclectisme, dont il procède. Mais je veux faire autre chose, et, de toutes les morales philosophiques ou laïques, prenant précisément la plus haute, — c'est la morale stoïcienne, — je veux vous rappeler ce que devient une morale qui se sépare ou qui se détache de l'idée religieuse Elle devient la religion, ou, pour parler avec plus d'exactitude, elle devient, Messieurs, le culte et l'idolâtrie de nous-même. La vertu qu'elle enseigne, s'il est permis

de l'appeler une vertu, c'est l'orgueil. « L'orgueil, a-t-on pu dire, était le fond du stoïcisme », et naturellement, nécessairement, il y faut ajouter l'égoïsme. On le montrerait, on l'a montré avec les *Pensées* de Marc-Aurèle en mains. Se replier et se renfermer en soi, s'y complaire comme au miroir de toutes les perfections, et, du fond de sa sagesse, prendre en mépris plutôt qu'en pitié les agitations des hommes, tel a été le suprême effort du stoïcisme, le chef-d'œuvre de sa morale ; et, Messieurs, n'est-ce pas précisément le contraire du christianisme? Mais ne voyez-vous pas aussi la raison de la contrariété? Si la vie est à elle-même son objet et sa raison d'être, elle n'a donc aussi sa règle qu'en elle-même. Chacun de nous est le monde entier pour soi. La solidarité qui nous lie ne nous crée d'autres devoirs que de nous débarrasser des entraves qu'elle met à notre développement personnel. Notre pouvoir devient la mesure de notre droit. La morale de la résignation, du dévouement ou du sacrifice, n'est plus qu'une morale d'esclave ou de dupe[1]. Et, rien que pour avoir détaché notre règle de vie de toute considération qui la dépasse, elle n'en est pas seulement changée, mais renversée, les rapports des hommes intervertis, et la société

1. Cf. Renan, dans ses *Dialogues Philosophiques*, et Nietzsche, dans son œuvre entière.

livrée tout entière à la concurrence des instincts et des passions déchaînés.

Tel étant le danger de séparer la morale de la religion, ou de vouloir abstraire la première, et l'isoler des enseignements de la seconde, vous voyez encore ici, Messieurs, ce que nous avons à faire, et quel champ s'ouvre à « l'action catholique ». Le catholicisme est sans doute autre chose encore, mais il est, je le répète, une morale et un dogme ; il est un dogme en même temps qu'une morale; et cette morale n'est pas seulement inséparable ou solidaire de ce dogme, mais ce dogme et cette morale ne sont que deux aspects d'une même vérité. A la lettre, nous ne sommes frères qu'autant que nous avons été faits les fils d'un même père, et si je l'ai dit, vous me pardonnerez de le redire, le mot même de *Fraternité* n'a de sens que dans et par le christianisme. Nous maintiendrons donc ce point. Puisque l'on reconnaît généralement qu'une morale, non seulement dérive d'une métaphysique, mais encore qu'elles s'impliquent nécessairement l'une l'autre, nous tirerons de cet aveu les conséquences qu'il enveloppe. Nous montrerons que cette dépendance n'est nulle part plus étroite que dans le christianisme. Nous nous efforcerons aussi d'en témoigner par nos exemples. L'action morale se confondra de la sorte avec l'action intellectuelle; elles se pénétreront pour ainsi dire

l'une l'autre ; notre morale persuadera notre dogme, et notre dogme fondera notre morale. Et c'est alors, Messieurs que, de cette union de l'action intellectuelle, — qui aura pour objet d'éclaircir, de préciser, de développer la croyance, — avec l'action morale, qui n'est qu'une application de cette croyance à la conduite de la vie, c'est alors que naîtra, pour s'ouvrir à son tour sa carrière, l'action sociale, qui est une autre forme de l'action catholique nécessaire, et sur laquelle je voudrais attirer maintenant votre attention.

IV

Que le christianisme, autant qu'un dogme et une morale, — et parce qu'il est l'un et l'autre, — soit en effet ce que de nos jours on est convenu d'appeler une sociologie, c'est ce que suffirait à prouver la parole de l'Évangile : *Et voyant tout ce peuple, Jésus en eut compassion, parce qu'ils étaient accablés de maux;* et non seulement cette parole, mais l'endroit où elle est placée, c'est-à-dire immédiatement avant l'institution des Apôtres. Sans qu'il y ait donc besoin de le dire, le christianisme est social[1], et si, de notre temps, le

1. Voyez ci-dessus, p. 47.

Souverain Pontife, dans son Encyclique *Rerum novarum*, et depuis, en tant d'occasions, a jugé nécessaire de nous le rappeler, ce n'est pas, Messieurs, que, comme on l'insinue, l'Église l'eût jamais oublié, ni pour lui reconquérir des fidèles qu'elle aurait perdus; mais c'est d'abord que le protestantisme, et le rationalisme à sa suite, avaient tendu à faire de la religion, une affaire plus « individuelle » que « sociale »; et, en second lieu, — pouvons-nous le méconnaître? — c'est que le progrès, ce progrès économique et industriel dont nous sommes si fiers, nous a créé de nouveaux devoirs, à mesure qu'il créait, dans le monde entier, des formes nouvelles de misère, physiologique, sociale et morale. Les mots ne dépassent ici ni ma pensée, ni la réalité. Je n'en ai jamais eu, pour ma part, la sensation plus douloureuse qu'en lisant un jour, dans un livre allemand, « qu'en temps de grève, la mortalité infantile diminuait dans la classe ouvrière, malgré les privations de toute sorte », et, Mesdames, pour cette raison seule que la femme, la mère, peut rester alors au logis[1]. Je vous le demande, n'y a-t-il pas là, dans cette simple constatation, de quoi faire monter le rouge de la honte au front des plus indifférents? Et de semblables exemples, combien

1. *La Question sociale est une question morale*, par Th. Ziegler, traduction française de Palante; Alcan, éditeur, 1893. Paris.

en pourrait-on citer? Si l'on parle donc aujourd'hui de christianisme ou de catholicisme social, — je crois devoir insister sur ce point, — ce n'est pas du tout qu'ils ne l'aient pas toujours été, ni qu'on puisse un instant concevoir qu'ils cessent de l'être sans cesser d'être aussitôt le catholicisme ou le christianisme même; mais, comme il y a des temps de se taire et des temps de parler, ainsi, Messieurs, y a-t-il des temps, comme je vous le disais, de développer avec plus d'ampleur telle ou telle partie d'un universel enseignement. L'action catholique a toujours été sociale et le sera toujours : elle l'est seulement avec plus d'évidence et de continuité, quand elle s'exerce, comme de nos jours, en temps de révolution sociale.

C'est ce qui rend assez difficile de dire avec exactitude, non pas dans quel sens, dans quelle direction — cela, nous le savons de science certaine, — mais comment, par quels moyens, et dans quelle juste mesure cette action doit s'exercer. Prenons garde ici, Messieurs, de simplifier des choses extrêmement complexes. Par exemple, je ne vois pas qu'il y ait de solution « catholique » du problème de la limitation des heures de travail, ni, si j'ai dix enfants à nourrir, au nom de quel principe, moral ou religieux, il me serait interdit, du moment que j'en ai l'occasion et la force, de

travailler plus longtemps que celui qui n'en a qu'un, ou qui n'en a pas. Je ne vois pas davantage qu'il y ait de solution « catholique » du problème de l'assurance ouvrière pour la vieillesse, et, vous me trouverez peut-être bien bourgeois, mais, s'il faut dire toute ma pensée, je ne sais s'il ne serait pas immoral de s'efforcer de faire que la paresse et l'activité, que l'ordre et le désordre, que l'économie et la prodigalité fussent, en tout état de cause, assurés du même traitement. Et je ne vois pas non plus qu'il y ait de solution « catholique » de la question de la grève obligatoire, en ce sens que, si j'admets volontiers que la liberté de l'individu doive se subordonner à l'intérêt non seulement de la communauté, mais de la profession, j'ai cependant quelque peine à comprendre que cet intérêt doive primer en tout et toujours la liberté de l'individu. Faisons les exceptions aussi rares qu'on le voudra, mais convenons pourtant qu'il doit y en avoir ! Toutes ces questions, Messieurs, sont complexes, aussi complexes qu'elles sont neuves, aussi difficiles à décider qu'elles sont neuves, et on ne saurait y toucher avec trop de prudence. Mais si les solutions qu'elles comportent ne sont peut-être pas indépendantes de l'idée religieuse, on ne voit pas cependant qu'elles en soient solidaires; et c'est pourquoi, je le répète, rien n'est

plus délicat à déterminer que la nature précise de l'action catholique en matière sociale, si ce n'est la forme particulière qu'elle prendra dans une question donnée.

Mais, d'autre part, ceci dit, — et pourvu que l'on ne touche pas à trois choses essentielles, qui sont la constitution de la famille, la propriété privée, et l'idée de patrie, — je suis d'avis qu'il n'y a pas de question sociale dont nous n'ayons, comme catholiques, en dehors de tout esprit de parti, non seulement le droit, mais le devoir, et le devoir étroit de nous occuper. Voudriez-vous, peut-être, une indication plus nette et surtout plus concrète? Comme catholiques, nous avons donc le devoir de nous souvenir qu'aucun de nous n'est irresponsable, et, ainsi qu'on parle familièrement, ne saurait « se laver les mains » du mal ou de l'iniquité qu'il n'a pas essayé d'empêcher. Si les questions sociales sont des questions morales autant qu'économiques, nous nous rappellerons que cela veut dire, premièrement, que les difficultés qu'elles soulèvent, de classe à classe, ne procèdent pas tant d'une opposition d'intérêts que d'une différence de culture et d'éducation. L'unité des volontés n'est pas faite : il nous appartient donc de travailler à la faire. Et cela veut dire, en second lieu, qu'il nous appartient de lutter contre ce que l'on a nommé de nos jours, à tort ou à raison,

l'immutabilité des lois économiques, et de travailler à les asservir, comme aussi bien nous avons fait des lois de la nature, aux exigences morales de l'humanité. Puisque l'un des pires effets de l'idolâtrie scientifique a été d'attribuer à des lois, qui souvent n'étaient que la généralisation prématurée d'une expérience incomplète, la fixité, la consistance et la rigidité de l'airain, nous avons, nous, le devoir d'en élargir la formule, de l'assouplir, de l'adapter à des besoins avec lesquels elle ne saurait être en contradiction, et d'opposer, si j'ose ainsi parler, la grâce à la nature. Nous avons encore le devoir d'être de notre temps; de le connaître pour en être; de l'étudier pour le connaître, de le pratiquer pour l'étudier, et « le pratiquer », Messieurs, c'est, dans l'ordre social comme dans l'ordre intellectuel, en en demeurant toujours les juges, nous prêter à tous ses mouvements.

C'est ici, Messieurs, que se pose la question de la *démocratie chrétienne*, et de la mesure où, comme catholiques, nous devons la favoriser. Il n'y aurait pas de doute sur ce point si ce mot de *démocratie*, comme le mot de *socialisme*, n'avait pas été, n'était pas encore tous les jours détourné de son sens. Quel sens donnerons-nous donc à cette appellation de *démocratie chrétienne?* Si nous entendons par là que la démocratie peut et

doit être chrétienne, — au même titre, sinon tout à fait de la même manière et sous les mêmes modalités que l'*aristocratie* ou que la *monarchie* — il n'y a pas encore de question, et, pas plus qu'une autre forme quelconque de gouvernement, la démocratie n'est assurément au ban du catholicisme. Voulons-nous dire peut-être, après cela, qu'en raison du caractère social qui est celui du christianisme, il y aurait de tout temps une convenance intime et profonde entre les vérités de la religion, et cette aspiration vers la liberté, vers l'égalité des conditions, vers la fraternité qui semble être, en effet, dans l'histoire, le caractère le plus permanent de la démocratie? Je le crois; et je faisais moi-même à Lille, — voilà trois mois, — tout un long discours, où j'essayais de le montrer. Oui! c'est par le christianisme que la liberté, que l'égalité, que la fraternité sont entrées dans le monde! Mais veut-on dire par hasard, — et j'avoue que je l'ai craint quelquefois, — veut-on dire qu'il y aurait entre le catholicisme et la démocratie des convenances « uniques », plus intimes et plus profondes qu'entre toute autre forme de gouvernement et le catholicisme? Veut-on dire qu'il y ait, dans ce mot de démocratie, je ne sais quelle vertu secrète? Veut-on dire que, par cela seul qu'elle sera démocratique, et sans qu'il soit besoin d'y regarder davantage, une

réforme sera nécessairement chrétienne? Veut-on dire enfin que l'action catholique « doive consacrer ses soins de telle sorte aux intérêts des classes inférieures qu'elle paraisse laisser de côté les classes supérieures » ? Messieurs, ce sont ici précisément les mots dont le Souverain Pontife a voulu se servir dans sa dernière Encyclique... pour les condamner. Et, en effet, qui ne voit que ce serait reconstituer ou réorganiser le catholicisme en parti? Mais, nous en sommes convenus, c'est ce qu'il ne faut pas. Pour être féconde au point de vue social, il ne faut pas que l'action catholique s'asservisse aux exigences d'un parti social ou politique. Et sans énumérer toutes les raisons pour lesquelles il ne le faut pas, celle-ci peut et doit nous suffire qu'en devenant particulière, l'action cesserait d'être... universelle, et par conséquent « catholique ».

V

Sur cette conclusion qui, si je m'y tenais, nous ramènerait, comme vous le voyez, au commencement de ce discours, je m'attends qu'on me reprochera, puisqu'on le faisait tout récemment, « de revivre à la veille ou au début du xx^e^ siècle des états d'âme fréquents au xvii^e^ ». Et s'il ne s'agissait que de moi, le reproche, de quelque

agréable ironie qu'il se nuance, me trouverait assez indifférent. Mais j'ose croire, Messieurs, que ma cause n'est pas seulement la mienne; et, ce reproche ou cette critique, je suis bien sûr qu'à maintes reprises il y en a plus d'un parmi vous qui se l'est entendu adresser. Que si, par hasard, vous vous en étiez émus, parce qu'en effet, à vingt ans, il n'y en a guère qui nous soit plus sensible que celui d'être un homme d'autrefois, j'y répondrai donc, et je dirai d'abord « qu'à la veille du xx^e^ siècle », en vérité, celui-là ne serait pas à plaindre qui revivrait l'état d'âme d'un Pascal par préférence à celui d'un Homais[1]!

Je pense que vous en voyez aisément la raison. Les progrès de la chimie, même organique, ou de la biologie, n'ont pas avancé d'un pas la question de savoir comment nous concevrons le dogme de l'Incarnation; et tout ce que pouvait être, quand il fut prononcé, *le Sermon sur la Montagne*, il l'est après comme avant l'analyse spectrale. En d'autres termes, dogmatiques, morales ou sociales, les questions essentielles se posent aujourd'hui pour nous — et quand je dis « pour nous » je veux dire pour tous les hommes, — comme elles se posaient pour Pascal ou pour Bossuet : je

1. On sait à ce propos que, depuis quelques années, les partis avancés ont entrepris la réhabilitation du pharmacien Homais, et, en effet, rien n'est plus naturel, si ce sont les successeurs de l'apothicaire d'Yonville qui gouvernent aujourd'hui la France.

crois que je puis dire, et même je dois dire, comme pour saint Jérôme ou pour saint Augustin. Entendez bien ceci, Messieurs, c'est le dénouement de l'objection. Le progrès, même religieux, je le répète encore, n'a pas plus affecté notre nature intellectuelle en son fond que le progrès scientifique n'a modifié l'organisme humain. Nous n'avons pas le crâne autrement fait que nos pères! Pareillement, nous pouvons bien avoir quelques connaissances que saint François de Sales ou saint Vincent de Paul n'ont pas eues, mais elles sont inutiles à la solution du problème religieux. D'où venons-nous? Qui sommes-nous? Où allons-nous? Par quels chemins y devons-nous aller? Pour décider ces questions, nous n'avons pas plus de lumières qu'ils n'en ont eues, et même nous en avons moins, nous qui ne sommes pas des saints. En semblable sujet, leurs écrits ou leurs exemples nous sont de plus de secours que nos propres forces. C'est pourquoi nous n'avons pas à nous défendre de « revivre », ou d'essayer de revivre « leurs états d'âme »; et plût à Dieu qu'ils fussent plus fréquents parmi nous, Messieurs, les états d'âme qui ont dicté l'*Introduction à la vie dévote*, ou donné naissance aux Filles de la Charité!

Si maintenant, Messieurs, — et j'ai l'air encore de parler de moi, mais je parle aussi de bien d'autres

que moi, — si donc, avant de revivre un « état d'âme du XVII^e siècle », nous en avons traversé d'analogues, peut-être, à ceux du XIX^e, et s'il ne nous a pas été possible de nous y complaire; si ces états d'âme ne nous ont procuré, quand nous les traversions, que de lumineuses, mais aussi que de froides et que de stériles satisfactions d'intelligence et de vanité; s'il nous a semblé qu'en nous y enfermant et en nous y limitant, nous courions le risque de nous isoler, loin du monde, loin de la vie, loin des hommes, dans la tour close et comme scellée de notre orgueil, lesquels, Messieurs, auront le plus aimé la vérité, de ceux qui s'en sont tenus à ces états d'âme dont ils avouent eux-mêmes toutes les insuffisances, — et ils ne peuvent pas ne pas les avouer, à moins d'avoir, selon le mot fameux, « de la cervelle à la place du cœur », — ou de ceux qui ne se sont pas si aisément résignés; qui ont cherché autre chose, qui l'ont trouvé ou retrouvé; et qui, en le retrouvant, se sont trouvés d'accord avec les plus grands hommes de leur histoire, de leur race et de leur pays?

Car, ne l'oublions pas, et ne cessons pas de le dire : si le sentiment et la volonté ont sans doute leur part dans cet accord, l'intelligence y a aussi la sienne, et nos raisons de croire sont raisonnables et raisonnées. Quelqu'un a dit jadis de *la Vie de Jésus*, d'Ernest Renan « qu'elle avait tué

le sommeil »! Elle a opéré quelque chose de plus. Elle a réveillé l'action catholique; et, des questions politiques où cette action semblait s'être engagée et comme absorbée tout entière, elle l'a détournée ou ramenée, pour mieux dire, aux questions fondamentales. La suite de *l'Histoire des origines du christianisme* a fait le reste. Des doutes nous sont venus sur la vérité d'un tableau dont l'art subtil et exquis de l'écrivain n'avait pu réussir à masquer les lacunes et les disparates. Je dis bien, Messieurs : « l'art subtil et exquis »; et je ne dis rien de trop, la pire maladresse que nous puissions commettre étant de méconnaître la valeur de nos adversaires. — Le rare talent, le talent prestigieux de Renan a été le moyen de son influence : il faut le savoir, et il faut avoir la franchise de le dire très haut, si nous voulons le combattre. — Nous avons cherché la raison de ces lacunes et de ces disparates; nous avons voulu éprouver la solidité des fondements sur lesquels l'historien avait bâti son monument. Nous les avons trouvés étrangement fragiles. Son exégèse nous est apparue tout à fait arbitraire, et sa philosophie vacillante. Avec lui, d'après lui, nous avons refait le chemin qu'il avait parcouru. Comme il avait donné un corps aux objections de l'incrédulité, nous avons pu les attaquer en face, et insensiblement, à mesure que nous en

reconnaissions la faiblesse, un autre tableau s'est substitué à celui qu'il nous avait tracé.

C'est ce tableau, Messieurs, qu'il s'agit aujourd'hui de compléter. La tâche n'en sera pas facile! On vous tromperait si on vous le disait. On se tromperait surtout, si l'on avait l'imprudence d'ajouter, comme je l'entends faire quelquefois, que l'action sociale y suffira! Non! l'action sociale n'y suffira pas! Et ce serait un malheur si elle suffisait, car ce serait un recul pour l'humanité. Voyez les choses comme elles sont. Vous avez à faire à des *intellectuels*, et vous ne gagnerez rien que sur eux et contre eux. C'est à eux qu'il s'agit de montrer que la science, en dépit de certains savants, n'a rien pu, ni ne pourra jamais rien contre la religion. « Ce sont des domaines séparés, a dit Claude Bernard, dans lesquels chaque chose doit rester à sa place. » Et il ajoutait : « C'est la seule manière d'éviter la confusion et d'assurer le progrès dans l'ordre physique, intellectuel, politique ou moral. » C'est aux *intellectuels*, et contre eux, qu'il s'agit de montrer que, pas plus que la science n'a supprimé le mystère, pas plus l'immutabilité des lois de la nature n'a fermé le monde, pour ainsi dire, à l'action du surnaturel. Il s'agit de leur montrer que, bien loin de s'opposer au développement du progrès religieux, l'immutabilité du dogme en est la con-

dition; que cette immutabilité du dogme est l'unique fondement de la morale, s'il n'y a pas de morale sans un *impératif* qui la commande, et sans une sanction qui l'assure; que cette morale, la morale du *Décalogue* et du *Sermon sur la montagne*, est le bien commun, indivisible, universel, inaliénable de l'humanité tout entière; que le vrai progrès, le seul peut-être qui soit digne de ce nom, — comme étant le seul qui n'implique pas de contre-partie, le seul qui ne s'achète ni ne se paye, — serait de réussir à graver dans tous les cœurs les prescriptions de cette morale; et qu'enfin, ce progrès, le christianisme est seul capable de le préparer et de le consolider, j'entends le christianisme épuré de tout esprit de parti et rendu, pour ainsi dire, à son universalité. J'ai tâché, Messieurs, de vous faire voir que tel était précisément le « programme » de l'action catholique, ou, peut-être, et si ce mot vous paraissait, comme à moi, trop ambitieux, ce sont là les quelques idées sur lesquelles il m'a paru nécessaire d'éveiller votre attention, la vôtre, et, si je le puis, l'attention de tous ceux qui pensent avec nous que la vie, c'est l'action; et l'action, quelque forme qu'elle puisse revêtir, c'est la lutte. Jeunes gens qui demain entrerez dans la vie, souvenez-vous que les temps sont passés, de la « douceur de vivre »!

L'ŒUVRE DE CALVIN

1901

L'ŒUVRE DE CALVIN[1]

Messieurs,

Si j'ai non seulement accepté, mais souhaité de prononcer ici même, à Genève, ce discours sur l'*Œuvre de Calvin*, je ne me suis pas flatté, vous le croirez sans peine, que je ne soulèverai aucune contradiction, et, au contraire, je ne serais pas fâché d'en provoquer d'utiles; mais j'ai pensé que je pourrais parler du réformateur sans outrager sa mémoire — je tiens à le dire, parce qu'on le fait encore trop souvent, — et sans offenser ni froisser les convictions de personne. David-Frédéric Strauss écrivait, il y a quarante ans, dans la *Préface* de sa *Nouvelle Vie de Jésus* : « Les théologiens de pensée libre, ont la prétention, quand ils traitent la question des *Origines du Christianisme*, de ne poursuivre qu'un intérêt purement historique. Je tiens cela pour impossible, et je ne saurais le louer, si je le croyais possible.

1. Conférence faite à Genève, sous les auspices de l'Université, le 17 décembre 1901.

Quand on écrit sur les maîtres de Ninive ou sur les Pharaons d'Égypte, on peut n'avoir qu'un intérêt historique; mais le christianisme est une puissance tellement vivante, et la question de ses origines implique de telles conséquences pour le présent le plus immédiat, qu'il faudrait plaindre l'imbécillité des critiques qui ne porteraient à ces questions qu'un intérêt purement historique. » Imbécillité? Messieurs, c'est beaucoup dire, et le mot est de ceux qui sont plus faciles à écrire qu'à prononcer. On n'est pas un imbécile, ou du moins on ne l'est pas nécessairement, pour avoir voulu s'enfermer strictement dans la philologie. Mais Strauss a raison dans le fond, et, conformément à son opinion, je n'ai jamais pensé que l'impartialité fût une si grande vertu de l'historien. Aucun historien digne de ce nom n'a écrit uniquement pour la gloire d'avoir écrit, et l'impartialité, quand elle n'est pas le masque ou le déguisement de l'indifférence en histoire, est souvent celui du cynisme : il faut prendre parti pour César ou pour Pompée ! Mais, après cela, si nous ne pouvons parler de Luther ou de Calvin, ni de la Réforme, en général, sans quelque parti pris, n'en pouvons-nous parler sans esprit de contention ni d'aigreur; en historiens des idées plutôt qu'en agitateur des passions; en philosophes, si vous le voulez, autant qu'en historiens? et avec la ferme

résolution de ne dissimuler ou d'atténuer aucune de nos préférences dûment raisonnées, mais aussi de les exprimer sans y rien mêler qui ressemble à une provocation ?

J'ai cru, Messieurs, que cet effort n'était pas au-dessus des forces humaines. S'il nous est permis de regretter que le mouvement de la Réforme ait rompu l'unité chrétienne, j'ai cru que cela pouvait se dire avec moins d'horreur ou de haine des ouvriers de la Réforme que de sincère et ardent désir de voir cette unité se reformer un jour de ses débris. Et, dans cette ville de Genève, toute pleine encore du souvenir de Calvin, j'ai cru, Messieurs, — ne m'en veuillez pas de ma présomption, — que, si je me proposais de parler de son œuvre avec autant de modération que vous avez mis d'empressement à me faciliter l'occasion de le faire, j'ai cru que j'y pourrais réussir.

C'est vous dire, Messieurs, et avant tout, que je n'essayerai pas de rabaisser le caractère de l'œuvre, ou d'en diminuer la réelle grandeur, en rabaissant le caractère de l'homme, ni, si je l'ose dire, en le calomniant. Je le ferai d'autant moins que j'avouais tout à l'heure qu'on l'a fait plus souvent. Mais, d'abord, la vérité ne dépend pas de celui qui l'enseigne : elle lui est antérieure, extérieure, supérieure! Et puis, Messieurs, si je par-

lais l'autre jour, à Lyon, du « bon usage » qu'on peut faire de ses adversaires, laissez-moi dire aujourd'hui deux mots de l'intérêt qu'il y a toujours pour une grande cause à n'user que de moyens dignes d'elle, et, par exemple, à ne supposer dans ses contradicteurs que des raisons de la contredire aussi légitimes, aussi pures, et aussi généreuses que les siennes. Protestants ou catholiques, il nous importe à tous, Messieurs, de ne pas admettre aisément qu'un de nos semblables se soit détaché de la religion de son enfance pour des motifs moins nobles que ceux qui nous y retiennent nous-mêmes, ou qui nous y ont ramenés. Il nous importe à tous, qu'on ne voie pas, comme on faisait jadis, — et autant qu'ailleurs en cette ville même, — un rapport nécessaire entre le « libertinage des mœurs », qui n'en saurait être en tout temps que la corruption, et le « libertinage de l'esprit », qui n'est parfois qu'un nom qu'on donne, pour la rendre suspecte, à la liberté de penser. Si Calvin l'a fait, il a eu tort, et nous aurions tort de l'imiter en ce point.

J'ajoute volontiers qu'en ce qui le regarde, et quoi qu'on ait pu dire, la matière nous manquerait. Puisque nous ne savons pas exactement, puisqu'il n'a pas cru devoir lui-même nous dire pour quels motifs, dans quelles conditions, à la suite ou au terme de quel travail intérieur, il est

devenu... calviniste, nous n'avons pas le droit de chercher à sa conversion d'autres motifs que ceux qui ressortent comme naturellement du caractère de son œuvre. Puisque ces motifs sont surtout moraux, — ou de l'ordre moral, — nous n'avons pas le droit de supposer, entre l'enseignement et la personne du réformateur, une contradiction dont rien ne porte historiquement témoignage. Et n'y ayant rien, enfin, Messieurs, dans cette œuvre, que démente l'histoire de sa vie, c'est pour cela qu'après avoir ainsi écarté de sa personne les imputations qu'un zèle maladroit a dirigées contre elle, je ne m'attacherai dans ce discours qu'à vous parler de l'*Œuvre de Calvin*

I

Mais une première difficulté s'élève ici, qui est, Messieurs, de savoir ou de préciser ce que nous entendrons par l'*Œuvre de Calvin*, et, — je vous le dis tout de suite, et je vais vous en expliquer les raisons, — ce n'est, à proprement parler, ni son « Œuvre littéraire », ni son « Œuvre théologique », ni son « Œuvre politique ».

Son « Œuvre littéraire », j'en ai parlé tout récemment encore[1]; et j'ai tâché de louer, dans son

1. Voyez, dans la *Revue des Deux Mondes*, du 15 octobre 1900, l'article intitulé : *l'Œuvre littéraire de Calvin*.

Institution chrétienne, un des grands monuments de l'histoire de la prose française. Le style en est-il aussi triste que Bossuet l'a dit quelque part? Ce n'est pas mon sentiment, et je crois qu'au surplus Bossuet voulait parler du style de Calvin en général[1]. Mais, s'il n'y a pas de « couleur » dans *l'Institution chrétienne*, il y a du relief, il y a surtout du « mouvement », et si le « mouvement » n'égaie pas précisément la parole, il l'anime et lui donne la vibration de la vie. Pour cette seule qualité, *l'Institution chrétienne* est d'abord une œuvre oratoire, et, avec elle, commence l'histoire de l'éloquence française. Vous savez, d'autre part, Messieurs, quelle vigueur de dialectique l'éloquence y recouvre, et que, si Calvin s'est donné l'éloge de « savoir presser un argument comme personne », il eût peut-être mieux fait de ne pas se le donner à lui-même, mais nous ne pouvons cependant qu'y souscrire. Nous aimons faire, dit-on, ce que nous faisons bien. Autant qu'aucun de nos grands écrivains, Bossuet, Pascal, Bourdaloue, — qui est celui que j'en rapprocherais le plus volontiers pour l'austérité de sa manière, — Calvin a aimé raisonner, et on pourrait dire qu'en un certain sens l'*Institution chrétienne* n'est qu'un long syllogisme. Cela était nouveau, du moins en notre

1. Il l'entendait du « latin », autant que du « français » de Calvin, et il en parlait par comparaison avec le style si coloré de Luther.

langue, aux environs de 1540, si l'on n'avait guère fait jusqu'alors en français que conter ou chanter. La langue de Calvin la première, — encore qu'un peu raide et tendue dans son application, — s'est révélée capable de porter la pensée. A quoi, Messieurs, si nous ajoutons maintenant cette hâte vers la conclusion ; cette impatience du frein que la recherche du mot juste impose à l'impétuosité de l'idée; cette âpreté de conviction qui s'emporte souvent jusqu'à l'invective, — et au delà même, jusqu'à l'injure, — nous n'aurons certes pas caractérisé « l'œuvre littéraire » de Calvin, et il y faudrait encore d'autres nuances, mais nous en aurons du moins expliqué la puissance extraordinaire de propagande et d'action. Car nous attachons, en France, une importance quelquefois excessive à ces qualités de forme ; et, Messieurs, à cet égard, il est curieux d'observer et, je l'ose dire, un peu inquiétant, qu'en matière même de croyance, l'opinion, plus mobile et plus changeante qu'on ne la voudrait, se range presque toujours du côté du talent : religieuse, vraiment chrétienne, quand le talent s'appelle Calvin, Pascal, Bossuet, Bourdaloue, Fénelon, Chateaubriand, et, au contraire, s'il se nomme Montaigne, Bayle, Voltaire, Diderot — Béranger même, hélas! — ou Renan, volontiers libertine, épicurienne, et rationaliste comme eux.

Je ne serai pas plus long sur l' « Œuvre théologique » de Calvin; et, à peine ai-je besoin de vous en dire les motifs. Les arcanes de la théologie ne s'ouvrent pas à tout le monde; et, d'un autre côté, les mêmes questions ne se posent pas aujourd'hui de la même manière qu'au temps de Calvin. Mais la grande raison que j'aie de ne pas insister, c'est, Messieurs, que je craindrais, en vérité, de vous scandaliser, si je vous déclarais trop ouvertement que, de toutes les doctrines de Calvin, je n'en sache guère, pour ma part, de plus profondes et de plus vraies, — dans les limites de l'orthodoxie, — que celles qui répugnent le plus à ce que l'on appelle les exigences de l'esprit contemporain. Par exemple, je lui sais infiniment de gré des fortes expressions dont il a toujours usé, vous vous le rappelez, pour dénoncer la perversité foncière de l'humaine nature, et notre incapacité de nous élever au-dessus de notre bassesse naturelle, sans un secours d'en haut qui nous en tire. Oui, quand je viens d'achever la lecture de quelqu'un de ces éloquents dithyrambes où mon illustre confrère, M. Marcellin Berthelot, nous promet que le jour approche où nous serons comme des dieux, — *Et eritis sicut Dii*, — j'aime à relire les *Pensées* de Pascal, mais je n'y trouve pas la nature de l'homme, ni dans la *Sagesse* de Charron, ni dans les *Essais* de Montaigne, plus énergique-

ment rappelée à l'humilité de ses origines que dans *l'Institution chrétienne*, et par la plume de Calvin. Au moins, celui-ci n'a pas cru que la volonté nous eût été donnée pour travailler, au « développement de toutes nos puissances », mais, au contraire, pour combattre et pour rectifier la plupart d'entre elles, et pour édifier la vertu sur la ruine de nos instincts !

Et il n'a pas cru non plus qu'il nous fût salutaire de nous enorgueillir dans la conscience de notre liberté ! Sur quoi, Messieurs, vous ne vous attendez pas que j'ose essayer d'approfondir ici la dure doctrine de la prédestination ! Les théologiens eux-mêmes ne l'ont pas encore éclaircie tout à fait. Mais il est une observation que je ne puis m'empêcher de faire, et la voici : c'est, Messieurs, que, dans le christianisme, ceux qui ont le plus attribué à la grâce, calvinistes ou jansénistes, sont ceux aussi qui ont donné le plus d'importance à l'éducation de la volonté. Comment cela se fait-il ? Comment ceux qui sont allés jusqu'à faire de Dieu l'auteur du péché sont-ils aussi les mêmes qui se sont formé du pouvoir de notre volonté l'idée la plus haute et la plus généreuse ? Comment se résout la contradiction ? Je ne sais ! Je constate seulement la vérité du fait. En tout temps et partout, c'est le pélagianisme qui tend à la dissolution des volontés. *Volens quo nollem*

perveneram, a dit saint Augustin : c'est de nous croire libres qui nous conduit communément à la perte ou à l'abdication de notre liberté. Nous n'y renaissons, nous n'en recouvrons la possession et le libre exercice que sous la condition ou dans l'ordre de la grâce. Et, — sans prétendre creuser plus avant, — puisque telle est bien l'opinion de Calvin, et si je la partage, vous voyez, Messieurs, vous savez assez qu'il n'y en a pas de plus éloignée de la confiance que l'homme contemporain met dans ses propres forces ; et, le sachant, vous comprendrez que je n'insiste pas. Ce qu'il y a de plus vivant dans « l'Œuvre théologique » de Calvin, c'est justement, à mon humble avis, ce que l'ambitieuse philosophie de nos jours y voit, non sans raison, de plus incompatible avec ses espérances ; — et je n'ai pas de raisons aujourd'hui d'attaquer cette philosophie.

J'en aurais, en revanche, d'insister sur « l'Œuvre politique » du réformateur. Mais, Messieurs, dans la mesure où cette œuvre se lie à l'histoire même de votre République, vous la connaissez mieux que moi ; et, d'autre part, ce ne serait plus seulement un discours qu'il faudrait prononcer, c'est tout un livre qu'il faudrait écrire, si, d'un point de vue plus général, on en voulait examiner le principe, qui est la confusion de la politique et de la morale. On reproche cruellement à Bossuet l'idée même de sa

Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte : j'ose dire, Messieurs, que l'ébauche en est tout entière dans le chapitre de *l'Institution chrétienne* sur le *Gouvernement civil*, où, tous les devoirs que Calvin prescrit, soit aux magistrats, soit aux peuples, il les autorise, comme fera Bossuet, d'un texte d'Isaïe ou des Psaumes. Mais la confusion des deux domaines est peut-être plus complète, plus intime, dans le chapitre de Calvin, que dans le livre de Bossuet, et, au fait, l'institution du Consistoire n'a eu pour objet, en quelque manière, que de réaliser la plénitude de cette confusion. Quels en sont les dangers? et quels sont les moyens de les éviter? Où finit le domaine du gouvernement civil? et où commence celui de la morale? Quels sont ceux de nos devoirs dont la puissance publique a le droit d'exiger de nous l'accomplissement, *jure gladii*, selon l'expression de Calvin? et quels sont ceux dont il n'appartient qu'à Dieu seul de nous demander compte? Messieurs, si ce sont toutes ces questions, et d'autres encore, que soulèverait l'étude de « l'Œuvre politique » de Calvin, vous me permettrez ce soir de ne pas l'entreprendre. Mais en voulez-vous une autre raison? C'est qu'à mes yeux ni son « Œuvre politique », ni son « Œuvre théologique », ni même son « Œuvre littéraire » ne constituent l'œuvre de Calvin,

je veux dire son œuvre propre, originale, essentielle. S'il est Calvin, et non Bucer ou Capiton, Westphal ou Carlostadt, — ou qui dirai-je encore? — c'est pour avoir été quelque chose d'autre et de plus qu'un grand écrivain, qu'un théologien subtil et profond, qu'un politique habile, austère et heureux. Toutes ces formules sont pour lui trop étroites : il faut les élargir. Elles sont surtout trop superficielles, et il faut les approfondir. L'*Œuvre de Calvin*, telle que je la conçois, et telle que la définition m'en semble seule égale à la grandeur historique de son rôle, ce n'est pas d'avoir professé sur la transsubstantiation une opinion moyenne entre celle de Zwingle et celle de Luther, ni d'avoir écrit son *Traité des Reliques* ou son *de Scandalis*, c'est d'avoir transformé le concept même de religion ; et, si je ne me trompe, c'est ce qui ne s'était pas vu depuis les temps apostoliques.

Il existait, depuis les temps apostoliques, une manière de concevoir ou de se représenter la religion, et dans le monde chrétien, il n'en existait qu'une : je ne sais si l'on ne pourrait dire jusque dans le monde musulman. Le schisme, en en défigurant la forme, et l'hérésie, en en altérant la substance, n'en avaient pas modifié l'objet. Il demeurait le même, et, en ce sens, un Arien ne différait d'un catholique orthodoxe, ou un Grec d'un Romain, que quant au choix des moyens d'atteindre ou

de réaliser cet objet. La différence était-elle, Messieurs, sensiblement plus grande, ou d'une autre nature, entre Luther lui-même et Rome? On peut du moins se poser la question. Mais Calvin paraît; quelques années s'écoulent; et voici que l'objet même de la religion a changé. Le contenu formel de la définition s'était seul modifié jusqu'alors; il apparaît maintenant que l'objet intérieur de la définition a cessé d'être identique à lui-même. L'attitude de l'homme n'est plus la même à l'égard de Dieu. Je dis, Messieurs, que ce changement d'attitude, cette modification de l'objet, ce renversement de la définition constituent l'*Œuvre de Calvin;* et, pour la réduire à trois points, il a « intellectualisé », il a «aristocratisé », il a enfin « individualisé » la religion. Vous penserez avec moi, que ces trois points valent la peine d'être précisés et un peu développés.

II

Il l'a « intellectualisée »; — et par là je veux dire que, d'une puissance dont la prise s'exerçait sur l'homme tout entier, il en a fait une dont l'action s'est désormais restreinte et limitée à l'homme « raisonnable » ou plutôt « raisonnant ». Dans cette œuvre oratoire qu'est *l'Institution*

chrétienne, s'il y a du mouvement, comme nous disions tout à l'heure, il n'y en a pas un qui parte du cœur, ni par conséquent qui l'ébranle, et, — je ne parle ici que de l'écrivain ou du théoricien de la religion, non de l'homme, — l'insensibilité de Calvin n'a d'égale que la vigueur de son raisonnement. Ce que la religion est le moins pour lui, ce que même on peut dire qu'elle n'est pas du tout, c'est un élan de reconnaissance ou un hymne d'amour de la créature vers son Créateur. Avant lui, et ainsi qu'il convient à la faiblesse de l'humaine nature, l'imagination, les sens mêmes, le Christ enfant, la Vierge mère, les saints, les images, les cérémonies du culte, les reliques, les lieux marqués à l'empreinte d'un grand souvenir, tout cela servait aux simples, aux humbles, aux petits, aux femmes aimantes, comme d'un acheminement vers une conception plus haute et plus épurée de la religion. Rappelez-vous, Messieurs, les vers archaïques, les admirables vers, — si touchants et d'une piété si naïve, — que Villon, l'écolier parisien, a mis dans la bouche de sa mère :

Femme je suis, povrette et ancienne,
Qui rien ne sais, oncques lettres ne lus;
Au moustier vois, dont suis paroissienne,
Paradis peint, où sont harpes et luths,
Et un enfer où damnés sont boullus :

L'un me fait peur, l'autre joie et liesse!
La joie avoir fais moi, haute Déesse,
A qui pécheurs doivent tous recourir
Comblés de foi sans feinte ni paresse;
En cette foi je veux vivre et mourir...

A cette religion vivante et populaire, dont les sens mêmes participaient, mais qui n'était pour cela ni moins profonde, ni moins sincère, — ni peut être moins pure au regard de Dieu, — Calvin a substitué, si j'ose ainsi parler, une religion « pour hommes seuls», raisonnable, raisonnée, rationnelle, si vous l'aimez mieux; une religion qui consiste essentiellement, presque uniquement, dans l'adhésion de l'intelligence à des vérités presque démontrées ; et une religion qui se prouve, non point par les consolations qu'elle apporte aux âmes en détresse, ou par les convenances qu'elle présente avec les besoins de la nature humaine, ou par la personne du Dieu qui nous l'a révélée, ou par quoi que ce soit, enfin, qui touche et qui émeuve, qui console et qui relève, qui encourage et qui anime, mais par la littéralité de son rapport avec un texte, ce qui est une question de pure philologie; et par la solidité de son édifice logique, ce qui n'est qu'une affaire de raisonnement pur.

Il me sera permis, vous me permettrez, Mes-

sieurs, de le regretter. *Fides est argumentum rerum non apparentium!* Une religion qui se « démontre », une religion « raisonnable », une religion « intellectuelle » n'est pas à mes yeux une religion, et tous les efforts de la dialectique ne réussiront jamais à en faire qu'une « morale », qu'une « philosophie », ou tout au plus qu'un « culte ». Et la simplicité même de ce culte, sa sévérité, son austérité en feront, si vous le voulez, la grandeur! Cette philosophie sera très haute! Cette morale sera très noble, et, — nous y reviendrons dans un instant, — celle de Calvin l'a été. Mais elle ne sera pas une « religion », ni cette philosophie, ni ce culte! Et pourquoi n'en seront-ils pas une? et qu'y manquera-t-il donc, Messieurs, pour qu'ils en soient une? Il y manquera le « mystère », il y manquera l' « inconnaissable », il y manquera le sentiment de tout ce qui nous échappe et de tout ce qui nous fuit; il y manquera celui de notre insuffisance; et il y manquera aussi l'amour, cet amour sans lequel nous ne sommes, selon le mot de l'apôtre préféré de Calvin, « qu'un airain sonore et une cymbale retentissante! » Oui, l'amour, si nous n'aimons pas avec notre intelligence ou par un effort de notre volonté, mais avec le cœur; et si le cœur, c'est tout ce qu'il y a de noble et de généreux en nous que la raison n'explique pas!

Rendons-nous bien compte, Messieurs, de la nature de la transformation que j'essaye de définir ici. Notre mentalité devient la mesure de ce que nous croyons, et, là où nous cessons de comprendre, nous avons le droit de ne pas croire: Calvin eût presque dit que nous en avons le devoir. En voici un exemple caractéristique. C'est au XVII^e^ chapitre du IV^e^ livre de *l'Institution chrétienne*, et il y traite, vous le savez, de la transsubstantiation. La position qu'il prend, je vous le rappelais tout à l'heure, est intermédiaire ou moyenne entre celle de Zwingle, qui ne voit dans l'eucharistie qu'un symbole, et celle de Luther, qui croit à la présence réelle ; et il conclut : « Nous convenons que la manducation ne se fait que par foi, *comme nul autre ne se peut imaginer.* » Vous l'entendez, et voilà pour lui l'argument décisif! « *Comme nul autre ne se peut imaginer* », c'est-à-dire, attendu que toutes les autres explications heurtent les sens, comme celle de Luther, ou s'éloignent trop et trop arbitrairement du texte : — « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », — comme celle de Zwingle ! Étant donné le problème, il n'y a qu'une solution qui en satisfasse toutes les conditions. La vérité religieuse, pour être d'un autre ordre, — et encore est-elle bien d'un autre ordre ? — ne se prouve pas d'une autre manière ni par d'autres moyens que la vérité mathématique.

Comme donc il raisonnerait sur les propriétés du triangle ou de la sphère, ainsi Calvin raisonne sur les attributs de Dieu. Tout ce qui ne se range pas aux exigences de sa dialectique, il le conteste ou il le rejette. C'est à peine, en quelques cas, si l'autorité du « Livre » arrête ou suspend un moment le cours de ses raisonnements. Cartésien avant Descartes, l'évidence rationnelle, l'incontradiction logique sont pour lui le signe ou la preuve de la vérité. Il ne « croirait » pas, si sa croyance ne s'étayait d'un syllogisme en forme! Et, Messieurs, il n'oublie finalement qu'une chose, au milieu de tout cela, qui est, j'ose le dire, que si la raison et le raisonnement pouvaient suffire à éclaircir le problème de notre destinée, on ne voit pas le besoin que nous aurions de la religion[1].

Mais ce n'est pas seulement d'une « affaire de cœur », si je puis ainsi dire, en une « affaire intellectuelle », que Calvin a transformé la religion, c'est encore, Messieurs, et par une inévitable con-

1. On m'a opposé sur ce point que la scolastique elle aussi, et avant Calvin, n'était qu'une « rationalisation » de la religion. Mais il y a cette différence que les docteurs du moyen âge ne prétendaient pas opérer, comme l'auteur de l'*Institution*, sur la totalité du concept de religion. Ils essayaient de l'expliquer, non de la refaire; ils l'exposaient, ils ne la réformaient pas; ils édifiaient une « théologie », ils n'arrêtaient pas un symbole; ils ne faisaient pas une profession de foi, ils ne déterminaient pas ce qu'on doit croire et ce qu'on ne doit pas croire; — et la différence est du tout au tout.

séquence, d'une chose « démocratique » ou « populaire » en une chose « aristocratique ». Je sais bien qu'en disant ceci je vais à l'encontre de l'opinion commune, et vous allez m'opposer dans l'histoire la foule des fils de Calvin, républicains de Genève, puritains d'Ecosse ou d'Angleterre, presbytériens d'Amérique, et tant d'autres encore ! Mais prenez-y garde, Messieurs, de quelque nom qu'on les nomme, ce sont là des « élites », et qui se sont elles-même toujours considérées comme telles. « Le bon Dieu a passé au tamis toute une nation, afin de trouver un grain de choix pour semer dans ce désert » : ainsi s'écriait, en 1688, un pasteur puritain de la Nouvelle-Angleterre, et quel est, de nos jours mêmes, l'Anglo-Saxon qui n'applaudirait encore à ces paroles? Or, on ne voit pas qu'avant la Réforme cette forme d'orgueil fût la leur, et il ne semble pas qu'au moment où je parle elle soit celle des Germains. Et si nous cherchons la raison de cette différence, et si nous remontons à l'origine de cet esprit d'aristocratie, nous les trouvons, Messieurs, dans la conception calviniste de la religion.

Un rapprochement s'impose, à cet égard, entre cet effet de la Réforme et l'un au moins des effets de la Renaissance. De même donc, Messieurs, qu'en donnant la culture de l'antiquité pour base et pour principe à la formation de l'homme mo-

derne, la Renaissance a nécessairement constitué les « littérateurs » ou les « humanistes » en groupe, et, par conséquent, en élite ; ainsi, la conception calviniste de la religion, en tant qu'intellectuelle, a constitué ses adhérents en aristocratie[1]. Car, de même que, pour acquérir cette connaissance de l'antiquité, sans « laquelle, selon le mot de Rabelais, ce serait une honte que personne osât se dire savant », il fallait du temps, du loisir et une application qu'on dérobait à d'autres travaux, ainsi ce n'était pas en un jour qu'un calviniste pouvait se rendre compte à lui-même des raisons raisonnées de sa croyance, et il n'y arrivait d'autre part qu'en acquérant du même coup toute une science qui l'élevait au-dessus du vulgaire. Et de même enfin que l'« humaniste » et le « littérateur » faisaient état de leur culture, à proportion non seulement du temps qu'elle leur avait coûté, mais aussi et surtout du petit nombre de ceux qui la possédaient comme eux, ainsi le calviniste trouvait, lui, dans sa foi, la marque ou la preuve d'une supériorité que lui garantissaient, d'autre part, l'ignorance théologique et l'incapacité de la foule à justifier sa croyance[1]. Vous comprendrez mieux

1. Je dois constater que, de tout ce discours, — et j'en suis encore étonné, — rien n'a paru plus étrange à mes auditeurs de Genève que de s'y entendre traiter d'aristocrates, en tant que fils de Calvin. Cela tient-il peut-être à ce que, dans le monde entier, nous avons

ce que j'ai voulu dire, si vous prenez la peine, Messieurs, d'arrêter à loisir votre réflexion sur ce rapprochement.

Mais ce que, sans doute, vous voyez clairement, c'est la profondeur de la transformation opérée par Calvin. La mère de Villon, la « vieille femme povrette et ancienne, qui rien ne sait, oncques lettres ne lut », n'a pas de place dans l'Église de Calvin. Elle n'en est pas exclue! Non ! mais elle n'y a pas de place marquée; on ne l'y admet que pour faire nombre; on ne lui tient compte ni de sa condition, ni de son ignorance, ni de son « ancienneté ». Il n'y a plus de « foi du charbonnier ». Que ceux qui veulent être sauvés commencent par s'instruire! Oh ! le zèle des pasteurs ne leur fera pas défaut, hâtons-nous de le dire, et Calvin lui-même — je me reprocherais de ne pas le rappeler, — y usera sa vie! On fondera pour eux des écoles, des Académies, des Universités comme celle où je parle ce soir ! Mais, Messieurs, et les autres? Les autres, c'est-à-dire ceux qui n'auront

peine à séparer l'idée d'une aristocratie de celle de la noblesse du sang; de l'éclat des titres; et de la fortune qui les soutient? Je ne sais!... Mais, si l'on entend avec nous par aristocratie la conscience de sa propre supériorité ou l'orgueil d'être ce que l'on est, je suis bien obligé de maintenir ce que j'ai dit du calvinisme. Les calvinistes sont les aristocrates du protestantisme, qui lui-même est aristocratique par rapport au catholicisme, et précisément, comme on a tâché de le montrer dans tout ce discours, en tant qu'intellectuel et individualiste.

pas réussi à faire partie de cette élite ? à qui le temps en aura manqué ? ceux qui, tandis qu'ils portaient, comme on dit, le poids du jour et que le fardeau les en accablait, n'auront pas trouvé le loisir d' « enquêter », sur la foi justifiante ou sur la prédestination ? De quelque charité que l'on témoigne à leur égard, je crains qu'ils ne soient pas traités dans l'Église sur le pied d'une entière et parfaite égalité. S'il y a beaucoup d'« appelés », c'est ici qu'il y aura peu d' « élus ». Et je vous le demande, Messieurs, s'il a pu convenir à d'autres temps, s'il a peut-être même rendu quelques services, si l'on pouvait encore historiquement le défendre, croyez-vous que ce concept « aristocratique » de la religion convienne à nos âges de « démocratie » ?

Cette question m'amène à vous parler d'un autre changement opéré par Calvin, lequel découle, au surplus, de ceux que je viens d'essayer de définir, et, — après avoir transformé la religion d'une chose « démocratique » ou « populaire » en une chose « aristocratique », — c'est le changement qui consiste à l'avoir transformée d'une « affaire sociale », en une « affaire individuelle ». Négligeons ici le détail, et tâchons de nous élever à une vue de l'ensemble. Distinguons l'« individualisme » d'avec le « subjectivisme ». Et puisqu'on n'entend aujourd'hui parler que de solidarité, demandons-

nous, Messieurs, quelle société, je dis en aucun temps, ou quelle doctrine, ont non seulement conçu, mais pratiqué plus généreusement, que la société chrétienne avant Calvin, tout ce qui s'enveloppe sous le nom de *Solidarité!* La prière pour les morts, pour ces « âmes en disgrâce » qui, comme dit le poète,

> Ont besoin qu'on les débarrasse,
> De la vieille rouille du corps,

l'intercession des saints, la dévotion à la Vierge, voilà pour la croyance ; — le sacrifice de la messe, la réversibilité des mérites, les indulgences et les « œuvres », voilà pour la pratique ; — ou encore, jusque dans l'usage de la vie quotidienne, la théorie de la richesse, « qui n'est admise dans l'Église que pour y servir la pauvreté », les lois contre l'usure, la charité toujours prête à réparer l'inégalité des conditions des hommes, « *ut fiat æqualitas*, afin que les charges soient égales », — la traduction est de Bossuet et le mot est de saint Paul[1] — qu'est-ce, Messieurs, que tout cela si ce n'est autant d'applications de la solidarité? Mais aimons-nous mieux interroger l'histoire? Rappelons-nous donc, en ce cas, les assemblées des premiers chrétiens; rappelons-nous le mouvement des croisades; rap-

1. Voyez le sermon de Bossuet sur l'*Éminente dignité des pauvres dans l'Église.*

pelons-nous l'organisation des corporations ouvrières ! C'est, Messieurs, ce que l'on veut dire, c'est ce que je veux dire quand je dis qu'avant Calvin la religion était une « affaire sociale ». Si la juste préoccupation du salut individuel en faisait certainement l'un des principaux articles, non seulement, dans la société chrétienne avant Calvin, non seulement cette préoccupation ne nuisait pas à l'exercice de la solidarité, — qu'il est vrai seulement qu'on appelait alors du nom plus simple de charité ; — mais c'était en commun, et, si je l'ose ainsi dire, c'était comme « en participation » qu'on travaillait à l'œuvre elle-même du salut individuel. On croyait *mériter*, en honorant les saints et comme en s'unissant de cœur à leurs épreuves et à leurs vertus ; on croyait *mériter* en priant pour les morts, en donnant de son temps ou de sa fortune pour la délivrance des âmes du Purgatoire ; on croyait *mériter* en exposant sa vie pour la propagation de l'Évangile et la conversion des infidèles ; on croyait *mériter*, en expiant pour les pécheurs et en offrant sa souffrance ou ses austérités pour le rachat de l'incrédule ou du libertin ! Oui, disait le poète, oui,

> Prie encor pour tous ceux qui passent
> Sur cette terre des vivants,
> Pour ceux dont les sentiers s'effacent
> A tous les flots, à tous les vents.

prie pour l'impie, prie pour nous, prie pour tous :

Car la prière est infinie,
Car tu crois pour celui qui nie,
Et l'enfance tient lieu de foi.

Ainsi, Messieurs, s'entretenait alors, par une circulation de charité, la vie religieuse du corps social; et précisément, c'est en attaquant ces usages, c'est en employant à les abolir ou à les ridiculiser toute la vigueur de sa dialectique, toute l'éloquence de son invective, toute l'âpreté de son ironie, que, d'une « affaire sociale », Calvin a transformé la religion en une « affaire individuelle ».

On serait ici tenté de retourner contre lui ses propres armes, et de lui répondre en philologue et en logicien : *Ecclesia*, c'est-à-dire *Assemblée*, *Réunion*; et *Religion*, de *Religare*, c'est-à-dire *Rattacher*, *Relier*, *Réunir*. Cette seconde étymologie n'est peut-être pas bien sûre. Mais, en tout cas, de quelque façon que l'on entende le mot de *Religion*, et de quelque manière qu'on le définisse, on ne saurait pas plus être seul de sa « religion » que, par exemple, de sa « patrie » ou de sa « famille ». Famille, patrie, religion, autant de mots qui impliquent l'idée de « collectivité ! » « Chacun se fait son petit religion à part soi »,

dira plus tard une grande princesse, Madame, mère du Régent. Elle se trompera ! Chacun se fait son opinion, ou sa philosophie, mais non pas sa religion; et la preuve, c'est qu'en matière de croyances, pour Calvin comme pour Bossuet, l'hérétique est celui « qui a une opinion » L'hérésie, Messieurs, c'est précisément le choix — *airesis* — que l'on fait d'une opinion, pour la professer à soi tout seul, dans l'exaltation de son choix, de l'excellence de son choix, et comme qui dirait à l'encontre de l'opinion commune : *Quod ubique quod semper, quod ab omnibus.* A proportion qu'elle tend vers l'universalité, une religion, la religion se rapproche donc de la plénitude de sa notion. Elle s'en écarte à proportion qu'elle se localise, qu'elle se nationalise, qu'elle se particularise. Elle est autre chose dès qu'elle s'individualise, et peut-être même le contraire d'une religion. Et Calvin lui-même, et le calvinisme, et le protestantisme en général l'ont si bien compris qu'à peine ont-ils eu proclamé leur individualisme, le danger leur en est apparu, et ils ont essayé de l'écarter en accumulant les confessions de foi sur les confessions de foi; mais il était déjà trop tard ! et il fallait que la transformation commencée allât, si je puis ainsi dire, jusqu'au bout de sa course.

Quels étaient, Messieurs, ces dangers? Je n'ai

pas, sans doute, à vous les définir, car vous les connaissez ! On vous les a plusieurs fois signalés, et ici même, l'année dernière encore, on vous les dénonçait. « Il me paraît de plus en plus évident que notre individualisme religieux dépasse la mesure et verse dans l'égoïsme, égoïsme subtil et souvent inconscient, mais égoïsme pourtant ! » Ainsi s'exprimait, le 13 mars 1900, dans le temple de la Fusterie, le pasteur Appia ; et il continuait : « La préoccupation du salut individuel a, dans les cercles religieux, envahi peu à peu toute la place, et remplacé la passion primitive, apostolique, pour le règne de Dieu et sa justice. » Mais un Américain qu'il vous citait, allait, lui, plus loin encore, et ne craignait pas de dire que « le protestantisme restait une religion de caste[1] ». Si peut-être il exagérait, du moins mettait-il en lumière la liaison de l'individualisme religieux avec l'esprit d'aristocratie et l'intellectualisme dont je vous parlais tout à l'heure. Quand, en effet, notre salut est posé comme dépendant de nos opinions, et du choix que nous en faisons, et ce choix de notre initiative, en telle sorte que la même liberté qui nous érige en juges

1. Cet Américain est le pasteur et docteur G. D. Herron, dont on a fait passer récemment en français une dizaine de fort beaux discours : *Christianisme social*, discours et conférences, traduits par MM. Fisch, Guignard et Appia, avec préface de M. G. Chastand, Paris, 1902, Fischbacher.

de la doctrine fait aussi de nous les seuls ouvriers de notre salut, il est naturel que la préoccupation du salut devienne la première de toutes, non seulement la première, mais la plus angoissante, et ainsi, par une interversion singulière, les meilleurs d'entre nous sont en danger constant d'en être les plus égoïstes. Ce serait ici l'un des points les plus faibles de l'œuvre de Calvin, si je ne devais tout de suite ajouter qu'il y a une contre-partie ou une compensation, et l'histoire du calvinisme le prouve. La surveillance de soi-même s'y accroît, elle devient plus vigilante ou plus active, de toute l'importance que prend la préoccupation du salut personnel; et, de son égoïsme même, l'individu se refait une espèce de vertu.

III

Telle est, Messieurs, ou telle m'apparaît, en ce qu'elle a de plus général et d'essentiel à la fois, l'œuvre propre de Calvin. Il a transformé l'idée même que l'on se faisait avant lui de la religion, et sans doute, c'est en ce sens que, d'une expression qui semble d'abord jurer avec tout ce que l'on sait de son caractère, on a pu l'appeler le « précurseur des libertés modernes ». Il ne reste plus

alors qu'à définir ces libertés mêmes; qu'à évaluer le prix dont l'humanité les a peut-être payées; et surtout, il ne reste plus, Messieurs, qu'à se demander si nous sommes plus esclaves quand nous le sommes de la solidarité qui relie l'homme à l'homme, et tous les hommes à leur auteur, que quand nous nous le rendons de la mobilité de nos impressions, du dérèglement de notre sens propre, et du vagabondage de notre pensée. Mais, quoi qu'il en soit de cette question, — que je ne veux pas aborder aujourd'hui, — je n'imagine pas que cette manière de présenter l'œuvre de Calvin la rabaisse. Si l'on a pu dire de ceux qui passent, dans l'histoire des idées, pour avoir renouvelé la méthode, qu'ils ont renouvelé l'esprit humain lui-même, que dirons-nous de ceux qui, comme Calvin, ont renouvelé le concept de religion? et, quelque jugement qu'après cela nous portions sur son œuvre, ne lui aurons-nous pas rendu justice en en caractérisant ainsi la grandeur et la portée? C'est, Messieurs, ce que je voudrais achever de faire, en suivant quelques-unes au moins des conséquences de l'œuvre de Calvin, et — tout opposée qu'elle soit, dans son esprit comme dans sa lettre, à la doctrine catholique, — en vous montrant que le catholicisme, toujours fidèle à l'une de ses principales vertus, qui est, si je puis ainsi dire, d'absorber en soi ses propres hérétiques, n'a

pas laissé de se convertir en gain, et même en instrument de progrès, quelques parties de l'œuvre du réformateur. Aussi bien, l'historien n'oublierait-il jamais qu'à l'époque où parut Calvin « il y avait des siècles », dit un témoin autorisé, « que la réformation était désirée par les peuples, par les docteurs et par les prélats catholiques[1] ».

Je n'hésite donc pas à dire, sans parler de ce qu'on appelle en style théologique « les fruits du Concile de Trente », qu'à défaut de l'œuvre de Calvin, notre Église de France n'eut pas été tout ce qu'elle fut au XVII^e^ siècle. Et je n'entends pas seulement par là que, pour faire front contre l'ennemi, elle dut ramasser et concentrer ses forces, ce qui est toujours une utile opération de tactique ; préciser, elle aussi, développer sa doctrine, la soustraire à l'arbitraire des opinions individuelles ; ou encore se réformer elle-même sur le modèle de ses adversaires. Mais, ce que je veux dire, c'est que, ce qu'il y avait de meilleur dans le protestantisme, elle se l'appropria, et, par exemple, elle n'eut garde de « rationaliser » la religion ou de l' « intellectualiser », mais, — dans les limites de l'orthodoxie, rigoureusement définies, — elle fit, pour accorder ensemble la raison et la foi,

1. Il est peut-être bon de rappeler ici que ce témoin n'est autre que Bossuet, et que le témoignage est emprunté du début de son *Histoire des Variations*.

le plus grand effort, et le plus heureux, que peut-être on eût fait depuis saint Thomas ou saint Augustin. Je ne dis rien, à ce propos, du jansénisme, si ce n'est que, s'étant égaré pour avoir abusé non pas de la « raison », mais du « raisonnement », il doit donc aussi lui quelque chose à Calvin. Mais, si dans cet effort même pour accorder la raison et la foi, l'Église du XVII^e^ siècle a donné plus de place et d'importance au *Sermon* qu'il n'en avait eue jusqu'alors, ne croirons-nous pas que l'exemple de Calvin y soit pour quelque chose? et ainsi ne pouvons-nous pas dire que l'œuvre de Calvin a sa part dans ce magnifique développement de l'éloquence de la chaire que représentent pour nous les noms de Bossuet, de Bourdaloue et de Massillon? Il ne faut pas non plus mettre en doute que l'influence du calvinisme ait contribué, jusque dans l'Église catholique, à faire désavouer ou rejeter plus d'une superstition, épurer plus d'une dévotion populaire, et donner à la religion du XVII^e^ siècle cet air de gravité qui la distingue si fort de la religion de la Renaissance. Et voulons-nous aller plus loin? Nous le pouvons, et j'estime, Messieurs, je l'ai dit et je le répète, que l'apologétique d'un Pascal ou celle d'un Bossuet ne seraient pas, elles non plus, tout ce qu'elles sont ni n'auraient produit tous leurs effets, ni les mêmes, sur des

esprits moins préparés par la théologie de Calvin.

« Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe que la nature des hommes est corrompue et déchue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette vérité, car la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme et hors de l'homme. » De qui sont ces paroles? sont-elles de Pascal? ou sont-elles de Calvin? Et si l'on peut dire qu'elles résument toute cette apologie de la religion dont les *Pensées* ne sont que les fragments mutilés, résument-elles moins fidèlement, Messieurs, les deux premiers livres de *l'Institution chrétienne?* « Impuissance et misère de l'homme sans Dieu! » Vous reconnaissez encore ces fortes paroles! La vérité qu'elles expriment est-elle plus présente, — plus constamment, plus profondément présente, si je puis ainsi dire, — à l'âme inquiète et tourmentée de Pascal qu'à l'intelligence lucide et raisonneuse de Calvin? Et d'ailleurs, pour y trouver le fondement de son apologétique, Pascal, qui, dit-on, ne lisait guère, a-t-il eu besoin de lire Calvin? Je n'en sais rien; je ne me soucie même pas de le savoir; il me suffit qu'il fût de Port-Royal, et que, sur cet article de « l'impuissance et de la misère de l'homme sans Dieu », Port-Royal, par l'intermé-

diaire de l'*Augustinus* de Jansénius, fût manifestement inspiré de Calvin.

En revanche, Messieurs, quelqu'un qui a lu et relu Calvin, c'est l'auteur de l'*Histoire des Variations*, c'est Bossuet. Nous n'avons besoin, pour nous en convaincre, que de le relire lui-même; et si j'ai pu le nommer, avec quelque raison, je crois, le « théologien de la Providence », qui donc, avant Bossuet, — et en français, — a mieux parlé de la Providence que Calvin? « Si quelqu'un tombe entre la main des brigands, ou rencontre des bêtes sauvages, s'il est jeté à la mer par tempête, s'il est accablé de quelque ruine de maison ou d'arbre; si un autre, errant par les déserts, trouve de quoi remédier à sa famine, si par les vagues de mer il est jeté au port, ayant évité miraculeusement la mort par la distance d'un seul doigt, la raison charnelle attribue à fortune toutes ces rencontres tant bonnes que mauvaises. Mais tous ceux qui auront été enseignés, par la bouche de Christ, que les cheveux de nos têtes sont comptés, chercheront la cause plus loin et se tiendront tout assurés que les événements quels qu'ils soient sont gouvernés par le conseil secret de Dieu. » Reportez-vous maintenant à ce chapitre de *l'Institution chrétienne :* c'est le seizième du premier livre; et relisez-le tout entier. Ni dans ses *Sermons*, ni dans ses *Oraisons funèbres*, ni

dans son *Discours sur l'histoire universelle*, Bossuet n'a parlé de la Providence plus fortement ou autrement que Calvin. Nous est-il interdit de croire qu'il aura de bonne heure été frappé de la manière dont Calvin en avait parlé? Habitué qu'il était à « prendre son bien où il se trouvait », il n'aura pas cru que, pour avoir passé par la prose de Calvin, une doctrine orthodoxe perdît de son orthodoxie; et il a eu raison de ne pas le croire; et je ne forme qu'un souhait, qui est qu'à cet égard nous ne soyons jamais plus dédaigneux que lui!

Et voulons-nous encore faire un pas? Nous le pouvons, Messieurs, si seulement nous savons distinguer le mouvement de la Renaissance d'avec celui de la Réforme, — en dépit des apparences ou même de quelques traits communs, — et si nous nous souvenons que le premier, le mouvement de la Renaissance, n'ayant abouti finalement qu'à une restauration du naturalisme païen, c'est précisément le second, le mouvement de la Réforme, qui l'a combattu, pour le plus grand bien de la civilisation, interrompu, enrayé, et finalement obligé de compter ou de composer avec le christianisme. On ne le voit nulle part mieux que dans l'histoire du calvinisme, et peut-être est-ce l'un des caractères qui, lui-même, le distinguent le plus d'avec le luthéranisme. En « individualisant » la religion,

si Calvin a obtenu ce premier résultat de faire de presque tous nos devoirs des devoirs envers nous-mêmes, une seconde conséquence en a été de poser le problème moral dans toute son ampleur ou, pour mieux dire, de l'imposer à la conscience de l'individu. Kant est déjà dans Calvin, et *la Critique de la Raison pratique* est fille de *l'Institution chrétienne*. On ne saurait nier qu'en donnant cette importance à la question morale, et en mettant la conformité de la conduite avec la croyance au premier rang des préoccupations du chrétien, Calvin ait rendu, tant à la cause de l'humanité qu'à celle même de la religion, un service inoubliable; et la preuve en est, Messieurs, que l'Église, en opérant ce qu'on appelle sa « contre-réformation », ne s'est souciée de rien plus que d'intégrer ce progrès dans le catholicisme.

Disons donc, et je le dis, qu'après cela Calvin a eu le tort de ne pas voir où menait tôt ou tard cette individualisation de la morale! Ou plutôt, disons qu'il l'a pressenti, s'il ne l'a pas vu, et que de là même, — de là et non d'ailleurs, — procède la sévérité de la législation qu'il a imposée à Genève. Disons encore que le « respect de soi-même », qui est sans doute une vertu nécessaire, n'est peut-être, quand on songe à ce qu'il suggère d'orgueil, que la moindre des vertus chrétiennes! Mais ne méconnaissons pas pour cela la grandeur de

l'œuvre de Calvin. Il nous faut avoir le courage de l'avouer : en un temps où la papauté même subissait trop docilement l'influence de l'esprit de la Renaissance, Calvin a jeté, si je puis ainsi dire, les leçons de son *Institution chrétienne* en travers du courant. *Oportet hæreses esse : Il faut qu'il y ait des hérésies!* Quelque interprétation que l'on donne du mot de l'apôtre, j'ose dire, Messieurs, que si jamais hérésie parut le justifier, c'est celle de Calvin. Et, encore une fois, pour une infinité de raisons, on ne saurait trop déplorer qu'il ait consommé la rupture. Mais ce n'est pas un motif de ne pas lui rendre justice, et vous me trouverez peut-être bien hardi ou plutôt téméraire, mais je suis, moi qui parle, de ceux qui ne craignent pas que ce sincère aveu puisse nuire à la cause qu'ils soutiennent.

J'ai tâché, Messieurs, de tenir la promesse que je vous ai faite au commencement de ce discours, et si, par hasard — ou, dans l'entraînement qui est à la fois le grand attrait, mais le grand danger de la parole publique, — je ne l'avais pas exactement tenue, je me flatte en terminant que vous n'en imputeriez pas la faute à mon intention. Je m'étais proposé de caractériser l'*Œuvre de Calvin* dans l'histoire, et, ne m'étant rien proposé de plus que de la caractériser, ce discours, tout analytique, n'au-

rait donc pas besoin d'autre conclusion. Si l'œuvre essentielle de Calvin est d'avoir transformé le concept de religion — en l'*intellectualisant*, en l'*aristocratisant*, en l'*individualisant*, — je vous ai dit ce que je pensais de ces transformations, et je ne vois pas ce que j'y pourrais ajouter. *Sunt bona, sunt mala :* l'œuvre est mêlée! N'est-ce pas la condition de toutes les œuvres purement humaines? Si vous voulez cependant une conclusion plus ferme, votre courtoisie me permettra, je l'espère, de l'énoncer avec autant de franchise que je voudrais avoir mis de modération dans tout ce discours. Puisque la conception calviniste de la religion a régné pendant trois cents ans, je ne vois donc pas sans quelque joie qu'elle semble perdre aujourd'hui de son empire, et, tandis que ceux qui la croient juste vont à la libre pensée, je ne vois pas sans quelque joie les autres, ceux qui demeurent chrétiens, tout proches de convenir qu'une religion ne saurait être ni une « affaire purement intellectuelle », ni une « chose aristo-

1. Citons encore ici les paroles du pasteur Herron : « La Révolution religieuse que nous appelons la Réforme, a amené une déperdition considérable. Il est évident aujourd'hui que l'Église de l'avenir ne recouvrera sa pureté et son autorité qu'en s'incorporans bien des éléments, que le protestantisme a dédaignés... Peu à peu se fait jour la conviction que la Réforme ne fut qu'une phase temporaire, quoique indispensable de l'histoire du christianisme, et que l'Église catholique du XV^e^ siècle, dans son splendide développement spirituel, offre des institutions dont le protestantisme doit être jaloux.» *L'Avènement politique du Christ.*

cratique », ni une croyance individuelle ». Et si j'en éprouve quelque joie, ce n'est pas seulement, ce n'est même presque point d'y trouver une confirmation de mes propres idées, mais c'est que, le jour où on achèverait d'en convenir, il y aurait un grand pas de fait vers une union ou une réunion qui n'a jamais été plus nécessaire que de notre temps.

LES MOTIFS D'ESPÉRER

1901

LES MOTIFS D'ESPÉRER [1]

Messieurs,

Il y a de cela précisément un siècle, à la veille du Concordat et de la publication du *Génie du Christianisme*, qui sont, dans l'histoire des idées, les deux grands événements de l'année 1802, si quelqu'un eût osé prophétiser la renaissance religieuse qui se préparait alors de toutes parts, comment croyez-vous que l'eussent accueilli, je veux dire par quelles plaisanteries ou par quels sarcasmes, les hommes de *la Décade*, — c'était le journal philosophique de l'époque, — les Condillaciens, les idéologues, et généralement tous ceux qui, dans une France bouleversée, mais transformée cependant par la Révolution, persistaient toujours à ne rien être de plus que les dépositaires et les continuateurs de l'esprit de Voltaire et de l'*Encyclopédie?* La situation politique est aujourd'hui meilleure [2], quelques fortes raisons

1. Conférence faite à Lyon, le 24 novembre 1901.

2. A cette constatation, dont je croyais que les phrases qui suivent expliquaient assez l'optimisme relatif, quelqu'un m'a répondu par Bonaparte et la paix d'Amiens. Il est difficile de se faire comprendre!

que nous ayons de nous en plaindre, à plus d'un égard. La religion n'est pas proscrite, les églises ne sont pas fermées, ni le culte interdit... Mais la situation intellectuelle ne diffère pas beaucoup de ce qu'elle était alors. Aujourd'hui comme alors, dans les milieux « intellectuels », c'est la superstition d'une fausse science qui fait toujours le principal obstacle à la vérité de la religion. Aujourd'hui comme alors, et par les mêmes moyens, c'est le même antagonisme que l'on s'efforce d'entretenir ou d'exaspérer, pour mieux dire, entre le progrès et le christianisme. Et, aujourd'hui comme alors, pour les mêmes motifs, ce sont bien les mêmes ennemis qui s'acharnent à la même œuvre de haine et de destruction. Je m'attends donc aussi qu'à vous parler des « motifs d'espérer », je vais provoquer les mêmes ironies. Mais je suis de ceux qui ne s'en soucient guère! L'ironie, qui ne tue personne, quoi qu'on en puisse dire, n'a jamais intimidé que ceux qui ne savent pas, à qui l'on n'a pas assez dit que l'ironie n'était le plus souvent qu'une forme de l'inintelligence. Un peu partout, — mais surtout en France, — nous commençons par nous moquer de ce que nous n'entendons pas; et Voltaire lui-même, cet homme de tant d'esprit, quand il ne comprend pas, c'est alors qu'il se tire d'affaire par une arlequinade. S'il comprenait, il essaierait de répondre, il discute-

rait, — et c'est ce qu'il fait quand il comprend, — mais, au lieu de répondre, s'il fait de l'ironie, c'est qu'il n'a rien à dire. Son ironie n'est que le masque ou le déguisement de son impuissance. Il ne ricane que de ne pouvoir mieux faire ! Et voilà pourquoi, Messieurs, si l'ironie de Voltaire n'a jadis empêché d'être eux-mêmes ni Chateaubriand, ni Joseph de Maistre, ni le premier Lamennais, ce n'est sans doute pas celle du pharmacien Homais qui nous découragera de nos motifs d'espérer.

Nous ne nous laisserons pas davantage émouvoir ni détourner de nos espérances, par la violence des haines que nous sentons gronder autour de nous ; et, au contraire, nous y trouverons, j'y trouverais volontiers, pour ma part, un premier motif d'espérer. Comment cela, me demanderez-vous ? C'est que, Messieurs, si nous pouvions jamais douter de la solidité de notre cause, les assauts qu'on nous donne suffiraient à nous rassurer. On nous attaque, donc nous sommes ! et si nous n'existions pas, on nous laisserait assurément tranquilles ! Condition de la vie, la lutte en est aussi la preuve. Et il est possible, Messieurs, que la paix nous fût plus agréable ! Nous aspirons tous au repos. Mais le repos n'est pas de ce monde ; et, en réalité, quand la paix se fait autour de nous ou des idées qui nous furent chères, c'est le commencement de la mort. *Ubi solitudinem faciunt, pacem*

appellant. On ne se sentirait pas vivre, si l'on n'avait pas d'adversaires!

Ne nous effrayons donc ni du nombre ni de l'acharnement de ceux qui nous attaquent, et plutôt osons nous en féliciter! Ils savent ce qu'ils font, et que nous sommes ce qu'on appelle « une force ». Leur fureur ne procède que de ce qu'ils ne peuvent ni nous mépriser, ni nous dédaigner, ni surtout nous ignorer. Nous nous imposons à eux, nous, notre nombre, nos doctrines, nos idées, le progrès qu'elles font tous les jours, la peur qu'ils ont de leur en voir faire davantage, notre confiance et nos espérances. Bien loin que ce soit leur colère, c'est leur indifférence qu'il nous faudrait redouter! Née dans les persécutions, grandie parmi les hérésies, consolidée par les controverses, ce serait si l'Église n'avait plus d'adversaires qu'il nous faudrait désespérer des promesses de son fondateur. Mais aussi longtemps que durera la lutte, elle vivra; et nous vivrons! nous vivrons de la seule vie qui soit digne d'être vécue : c'est celle qui se subordonne, qui se dépense, qui se sacrifie, s'il le faut, à des fins plus élevées qu'elle-même! C'est, Messieurs, ce que je veux dire, en vous signalant, dans la violence même des haines qui nous assaillent, un premier motif d'espérer.

I

Je dis : un premier, car, vous entendez bien qu'il y en a d'autres. Il y en a de moins généraux, de plus précis ; et, — quoi que de certains pessimistes en puissent dire, — nous n'avons en vérité, pour les apercevoir, ces motifs d'espérance, qu'à promener nos regards autour de nous. N'en est-ce pas un, que l'intérêt que nous voyons que l'on prend aux questions religieuses, l'ardeur de passion, l'âpreté même avec laquelle on les discute, l'importance qu'on est unanime à leur reconnaître dans l'histoire éternelle de l'humanité ? J'en appelle aux hommes de mon âge ! On nous élevait, il y a trente-cinq ans, non pas précisément dans l'ignorance, mais dans l'insouciance et dans l'incuriosité de ces sortes de questions[1]. Elles n'étaient

1. Je voudrais répondre, dans cette note, à ceux qui m'ont objecté qu'il y a trente-cinq ans, on apprenait le catéchisme dans les écoles, et qui m'ont plaint là-dessus, très charitablement, d'avoir été bien mal élevé.

Si donc on essaie de distinguer les époques, plus soigneusement ou avec plus de précision que je ne le pouvais faire dans un discours dont ce n'était pas le principal objet, on s'apercevra, je crois, qu'après s'être posées comme « politiques » dans la première partie du dernier siècle — et notamment dans les écrits de Joseph de Maistre, de Bonald et de Lamennais, — les questions religieuses ont surtout été traitées comme « historiques » dans la seconde, c'est-à-dire de 1840 à 1875 ; et qu'enfin dans la troisième elles se sont posées comme « sociales ». Cela

pour nous, et pour nos maîtres, que des questions historiques, questions d'école, questions de cabinet, dont on se gardait bien de nous montrer le rapport avec la vie, et, au fait, si on ne nous le montrait pas, c'est probablement qu'on ne l'apercevait pas, on ne le soupçonnait pas, on l'avait oublié !

Que chacun dans sa foi cherche en paix la lumière !

Ce vers célèbre, — il est de Voltaire, dans ses *Guèbres* ou dans son *Olympie*, — passait en ce temps-là pour le dernier mot de l'esprit critique et de la sagesse philosophique. Mais nous savons aujourd'hui l'importance de ces questions, et surtout nous en savons le rapport avec la vie. Nous savons qu'aucune croyance n'est indifférente ou

ne veut pas dire, on l'entend bien, que la question des « rapports de l'Église et de l'État », par exemple, ne soit toujours au premier chef et nécessairement une question politique ; et je ne prétends pas que la question des « rapports du quatrième Évangile avec les Synoptiques » ne continue d'être avant tout une question d'exégèse et d'histoire ; mais cela veut dire qu'au-delà de ces questions, et de quelque manière qu'on les décide, il y en a d'autres, auxquelles elles sont étroitement liées, qu'elles ne font en quelque façon qu'*introduire*, et qui tiennent elles-mêmes par toutes leurs racines à ce qu'il y a de plus essentiel dans la constitution ou dans l'évolution des sociétés humaines. J'ai cité plus haut les paroles de D. F. Strauss : « C'est une prétention souvent exprimée par des théologiens de pensée libre, que de ne poursuivre dans leurs recherches qu'un intérêt purement historique » ; — et selon toute apparence, il songeait à Renan, — « *mais*, continue-t-il, *je tiens cela pour impossible, et ne pourrais l'approuver, si je le croyais possible.* Quand on écrit sur les maîtres de Ninive ou sur les Pharaons

étrangère à l'action. Nous le savons si bien que c'est même un des points où se porte le plus vigoureux effort de nos adversaires quand, par exemple, nous les voyons chercher à la morale un autre fondement que celui de l'idée religieuse[1]. Eux et nous, tous ensemble, nous sentons qu'il

d'Égypte, on peut n'avoir qu'un intérêt historique, mais le christianisme est une puissance tellement vivante, et la question de ses origines implique de si graves conséquences pour le présent le plus immédiat, qu'il faudrait plaindre l'imbécillité des critiques qui ne porteraient à ces questions qu'un intérêt purement historique. » Si l'imbécilité de ces critiques a été celle de toute une génération, je considère comme un grand gain que l'on ose aujourd'hui la nommer de son vrai nom! Historique ou politique, la pensée contemporaine s'est rendu compte qu'il n'y avait pas une question religieuse qui ne fût « fonction » d'une question sociale, ou réciproquement. Et, — puisque je la prenais pour exemple, — on ne saurait proposer une solution de la question des « rapports de l'Église et de l'État », qui n'implique une opinion sur la fonction de l'Eglise, et donc sur l'objet même de la religion.

Que si maintenant le courant est de ceux que l'on ne remonte point, et, depuis qu'on a commencé de la discerner, si l'on ne perdra sans doute plus de vue cette connexion ou cette solidarité de la question religieuse et de la question sociale, nous avons certes raison d'y voir un « motif d'espérer ». L'illusion dont s'était flatté le rationalisme ne consistait-elle pas effectivement à croire que la science, telle du moins qu'il l'entend, finirait par reléguer la religion au rang des *impedimenta* dont l'humanité devrait nécessairement s'alléger dans sa marche vers le progrès ? Et voici qu'au contraire les besoins auxquels répond la religion nous apparaissent de jour en jour non seulement comme plus impérieux — ce qui pourrait n'être, après tout, qu'un effet des circonstances, — mais comme plus étroitement liés aux conditions mêmes du développement de l'humanité.

1. Les premiers des modernes qui aient entrepris de constituer une morale « purement laïque » sont Érasme et Rabelais ; et il est bon de savoir qu'autant pour le moins qu'à l'autorité de l'Église, c'est à eux, et à l' « amoralité » de leur morale nouvelle que se sont opposés un Luther et un Calvin. Voyez le *Discours* qui précède.

y va de toute la conduite. Et que cela, Messieurs, soit de nos jours universellement senti ; et qu'on le sente, ou qu'on le pressente vrai de l'avenir comme on le sait vrai du passé ; et que les esprits les plus opposés se rencontrent, pour s'inquiéter également des « bases de la croyance » ou de la « crise de la foi », avons-nous tort d'y voir un motif d'espérer » ?

Aurons-nous tort d'en voir un autre dans le progrès croissant du « catholicisme social », et de la « démocratie chrétienne » ? Si je conserve quelques doutes sur le légitime emploi de la première de ces deux expressions, — ne réussissant pas à comprendre, comme je ne saurais cesser de le dire, ce que ce serait qu'un « catholicisme » ou un « christianisme » qui ne serait pas « social », — nous avons le droit, vous le savez, Messieurs, d'user de la seconde, et je ne m'en fais donc plus aujourd'hui de scrupule[1]. Mais ici encore, si nous ne connaissions pas assez la nature de nos espérances, et si nous n'en avions pas mesuré la grandeur, ici encore, nous n'aurions, pour nous en rendre compte, qu'à écouter la clameur de nos adversaires. L'œuvre sociale de son pontificat, l'encyclique *Rerum novarum*, tant d'allocutions et tant d'actes qui n'en sont que le commentaire,

1. Voyez plus haut les discours sur *les Raisons actuelles de croire*, et sur *l'Action catholique*.

tant de conséquences qui en sont résultées, voilà ce qu'ils ne pardonnent pas au pape Léon XIII, cela, Messieurs, et l'éclatant démenti donné par ces « directions nouvelles », à l'odieuse caricature qu'ils se sont complu si longtemps à tracer du catholicisme. Je n'insiste pas, je n'ai pas besoin d'insister. Les plus acharnés d'entre eux s'accordent à reconnaître que la force du christianisme est, aujourd'hui, surtout « sociale », et c'est la grande raison qu'ils donnent de leur acharnement contre lui. Nous avons donc, nous, trop beau jeu de montrer qu'à cet égard nos « motifs d'espérer » se tirent du même fond que leurs motifs de nous combattre. Si la vraie démocratie, la bonne, consiste et ne saurait sans doute consister en autre chose qu'en un constant et perpétuel effort des bonnes volontés vers une égalisation progressive des conditions des hommes, ils ont commencé de s'apercevoir que l'idéal futur ne s'en pourra jamais réaliser jamais que dans et par le christianisme. Peut-il y avoir pour nous de plus puissant « motif d'espérer »? et que serait-ce, Messieurs, si, dans cette ville de Lyon, où ces « motifs d'espérer » se sont pour ainsi dire incarnés de nos jours en tant d'œuvres, je voulais en montrer toute la fécondité?

Mais il y a d'autres motifs encore, il y en a d'aussi puissants, et qui sont ceux que je voudrais

surtout essayer de développer aujourd'hui. Quand j'ai parlé, naguère, des *Raisons actuelles de croire*, j'ai cru devoir insister sur leur signification et leur portée sociales. Aujourd'hui, Messieurs, ce sont particulièrement les *Motifs intellectuels d'espérer* que je voudrais mettre en lumière. Il semble que, depuis quelque temps, on ait comme une tendance à les subordonner aux motifs sociaux, et, dans notre âge démocratique, cette tendance est naturelle : il ne faudrait pas qu'elle devînt exclusive! Ce seront toujours les idées qui gouverneront le monde! Ce sera toujours, en dernière analyse, la pensée qui déterminera la forme et la direction de l'action sociale, le caractère même et l'organisation des œuvres.

Le vrai Dieu, le Dieu fort est le Dieu des idées,

a dit un grand poète, et moins qu'à personne il nous est permis de l'oublier, nous, qui nous glorifions d'être le pays de Pascal, de Bossuet et de Malebranche. J'ajoute que, sur le terrain de l'action sociale, et même de la « solidarité », si nos adversaires sont comme obligés, en grinçant des dents, de reconnaître la supériorité du christianisme, c'est, au contraire, sur le terrain intellectuel et dans le domaine des idées, qu'ils affectent de se croire victorieux. Mais je crois qu'ils se trompent!

Quelque légitime espérance que nous puissions mettre, et que moi-même je mette le premier dans l'action sociale du christianisme, je n'en mets pas une moindre, ni, je le crois, une moins justifiée, dans son avenir intellectuel. Je voudrais vous montrer que j'ai raison, que nous avons raison de l'y mettre, et, mieux que cela! j'en voudrais arracher l'aveu à nos adversaires eux-mêmes.

Il nous suffira, pour y réussir, de changer à leur égard de tactique ou de méthode. Nous ne savons pas user d'eux : il faut apprendre à nous en servir! Convaincus que nous sommes, et à bon droit, de la fausseté de leurs conclusions, nous les attaquons, nous les combattons, nous nous efforçons de les anéantir en bloc, pour ainsi parler, et, naturellement, Messieurs, nous n'y réussissons pas. Nous n'y réussissons pas, à cause qu'en ces matières surtout, il n'y a guère d'erreur où ne se mêle un peu de vérité. J'avoue tout de suite qu'en parlant ainsi, je songe particulièrement à deux hommes, dont on pensera d'ailleurs tout ce que l'on voudra, mais dont nous ne ferons pas, Messieurs, ni nous ni personne, qu'ils n'aient renouvelé la pensée du XIX^e^ siècle : Auguste Comte et Charles Darwin. Comme nous ne pouvons accepter ni le « monisme » ou l'« évolutionisme » de l'un, ni le « positivisme » de l'autre en toutes leurs conclusions, nous condamnons, et si je l'ose dire, nous exorcisons, nous

excommunions le « positivisme » et l' « évolutionisme », sans y regarder de plus près. Nous ne détachons pas leurs conclusions de leurs prémisses. Nous faisons à leurs adeptes cet insigne honneur de croire qu'ils ont toujours parfaitement raisonné. Je crains, Messieurs, que ce ne soit de notre part une grande maladresse !

Il y a du bon dans le positivisme et dans l'évolutionisme ; il doit y en avoir ; il ne se peut pas, Messieurs, qu'il n'y en ait pas ! La théologie classique n'a pas regardé à reprendre son bien même chez les hérétiques, dans un Origène ou dans un Tertullien, et chez les païens, dans Aristote et dans Platon. Pourquoi l'apologétique serait elle aujourd'hui plus étroite ou plus dédaigneuse? Je me rappelle un mot du grand Frédéric sur Voltaire, qu'on s'étonnait qu'il comblât de tant d'honneurs et de tant de faveurs : « C'est un scélérat, disait-il, mais je veux apprendre son français » ; et, en effet, il l'apprit. A Dieu ne plaise, Messieurs, que je traite Auguste Comte ou Darwin avec cette liberté de langage ! Le privilège n'en appartient qu'à des princes, ou, du moins, ils sont les seuls qui se l'osent attribuer : les princes et les journalistes ! Mais vous entendez ce que je veux dire. Apprenons, nous aussi, le « français » de nos adversaires ! Étudions-les loyalement, avec précautions, mais sans parti pris,

ou plutôt, avec le parti pris de chercher, non le faible, mais le fort de leur doctrine. Rappelons-nous le début militaire du *Sermon sur la Providence*, et « bâtissons les forteresses de Juda des débris et des ruines de celles de Samarie[1] ». Tournons contre eux les dispositions qu'ils ont prises contre nous. Ou encore, et puisque d'un système, il n'y a jamais que les morceaux qui soient bons, ramassons-les, Messieurs, je le dis

1. Je reproduis ici ce début tout entier : premièrement, parce que j'aime toujours à citer du Bossuet ; et puis, comme je le dis plus loin, parce que je ne saurais invoquer d'autorité plus éloquente à l'abri de laquelle je puisse mettre la thèse de tout ce discours :

« Nous lisons dans l'histoire sainte que le roi de Samarie ayant voulu bâtir une place forte qui tenait en crainte et en alarme toutes les places du roi de Judée, ce prince assembla son peuple, et fit un tel effort contre l'ennemi que non seulement il ruina cette forteresse, mais qu'il en fit servir les matériaux pour construire deux grands châteaux par lesquels il fortifia sa frontière. Je médite aujourd'hui, Messieurs, de faire quelque chose de semblable, et dans cet exercice pacifique je me propose l'exemple de cette entreprise militaire. Les libertins déclarent la guerre à la Providence divine, et ils ne trouvent rien de plus fort contre elle que la distribution des biens et des maux, qui paraît injuste, singulière sans aucune distinction entre les bons et les méchants. C'est là que les impies se retranchent comme dans leur forteresse imprenable, c'est de là qu'ils jettent hardiment leurs traits contre la Sagesse qui régit le monde, se persuadant que le désordre apparent des choses humaines rend témoignage contre elle. Assemblons-nous, chrétiens, pour combattre ces ennemis du Dieu vivant ; renversons les remparts superbes de ces nouveaux Samaritains. Non contents de leur faire voir que cette inégale dispensation des biens et des maux du monde ne nuit en rien à la Providence, montrons au contraire qu'elle établit ; prouvons par le désordre même qu'il y a un ordre supérieur qui ramène tout à soi par une loi immuable ; et bâtissons les forteresses de Juda des débris et des ruines de celles de Samarie. »

sans nulle vanité, et faisons-les servir à l'édification ou à la restauration de la vérité.

II

Quand je dis, Messieurs, qu'il y a du bon dans le positivisme, je l'entends donc du vrai positivisme, celui qui n'a pas été rétréci, mutilé, travesti par cet excellent lexicographe et pauvre philosophe de Littré[1]. Comment d'ailleurs n'y en aurait-il pas, si l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg* et du livre *Du Pape*, Joseph de Maistre, n'a pas moins contribué que l'auteur du *Tableau des progrès de l'esprit humain*, Condorcet, à la

1. Les journalistes sont admirables! J'en sais un qui m'a reproché d'avoir « grossièrement injurié Littré », pour l'avoir traité « d'excellent lexicographe et de pauvre philosophe »! Ce doit être le même qui m'accuse d'avoir « blasphémé » quand j'ai dit que la chimie, même organique, ne me semblait avoir qu'un droit douteux à revendiquer la direction morale de l'humanité. *Sed nos vera rerum amisimus vocabula!* Les journalistes connaissent tous les mots de la langue, et ils n'ignorent que l'art de s'en servir. Ils en connaissent aussi qui ne sont pas de la langue, ou du moins de la langue des bonnêtes gens, et ce sont ceux dont ils usent de préférence dans les polémiques. Par exemple, ils feignent de s'étonner que l'on ose traiter Littré de « pauvre philosophe », ce qui prouve bien qu'ils ne l'ont jamais lu, mais en s'en étonnant ils vous traitent vous-même de « cuistre », et cela fait le compte, ainsi qu'ils disent en leur jargon d'estaminet. Existe-t-il un pays au monde où une certaine presse fasse une plus grande consommation de grossièretés et d'injures qu'en France?

formation de la pensée d'Auguste Comte? Et, au fait, pour ne rappeler que ce seul point, peu d'historiens ont mieux caractérisé qu'Auguste Comte, vous le savez, à la suite et sur les traces de Joseph de Maistre, le rôle de la Papauté au moyen âge, ou les conséquences toujours irréparées de la Réforme du XVI^e^ siècle[1]!

Voici encore, d'Auguste Comte, une page sur la prière : « Une grossière appréciation représente aujourd'hui cet usage religieux comme inséparable des intérêts chimériques qui l'inspirèrent aux premiers hommes. Mais la systématisation catholique tendit toujours à l'en dégager... Depuis

1, Les déclarations d'Auguste Comte sont formelles à cet égard, et il suffira d'en rappeler une seule, qu'on trouve dans la préface de son *Catéchisme*. Il vient de répudier énergiquement toute parenté philosophique « avec les débris arriérés des sectes superstitieuses et immorales émanées de Voltaire et de Rousseau » et il continue : « Sous l'aspect politique, Condorcet dut être pour moi complété par de Maistre, *dont je m'appropriai dès mon début tous les principes essentiels*, qui ne sont plus appréciés maintenant que dans l'École positive. »

Je pose là-dessus trois questions à mes contradicteurs :

1° Puisque Auguste Comte déclare s'être « approprié » les « principes essentiels » de J. de Maistre, nous étonnerons-nous qu'on puisse reconnaître dans le positivisme des traces de cette appropriation?

2° En devenant positivistes, ces principes ont-ils cessé pour cela d'être catholiques, et n'avons-nous pas le droit de les reprendre, nous, dans le positivisme?

3° Si le positivisme a pu faire son profit des principes de J. de Maistre, pourquoi ne ferions-nous pas le nôtre, à notre tour, des principes du positivisme, en tant qu'ils contiennent, qu'ils développent, et qu'au besoin ils fortifient ceux de l'auteur *Du Pape* et des *Soirées de Saint-Pétersbourg*?

saint Augustin, toutes les âmes pures ont senti... que prier peut n'être pas demander. A mesure que prévaudra la vraie théorie de la nature humaine, on concevra mieux cette haute fonction... et, dans l'état normal de l'humanité, la prière, purifiée de tout calcul personnel, deviendra, selon sa vraie destination morale, une solennelle effusion, individuelle ou collective, des sentiments généreux, toujours liés aux vues générales. Le positivisme en prescrira la pratique journalière comme propre à combattre les impulsions égoïstes et les idées étroites qu'inspire ordinairement la vie active[1]. » Et, à la vérité, j'ai dû, Messieurs, en citant ces lignes, supprimer quelques membres de phrase, et je ne saurais omettre de dire que, dans le texte du philosophe, elles sont précédées et suivies de considérations bien étranges! Mais précisément, c'est ce que j'espère, et c'est ce que je vous propose : dans ce grand et massif édifice de *la Philosophie positive*, il y a lieu de faire un choix de matériaux. Faisons-le! Distinguons et séparons. N'hésitons pas à nous approprier ce qui peut nous en servir. Mettons-y hardiment notre marque. La vérité est à tout le monde, et s'il arrive que nos adversaires l'aient éloquemment exprimée, ne la repoussons, ni ne la dédaignons,

1. *Système de Politique positive*, I, 260.

ni ne la méconnaissons parce qu'ils sont nos adversaires, ou parce qu'elle est mélangée d'erreur. Sachons gré, au contraire, à un Auguste Comte d'avoir plus éloquemment que personne défendu le mariage chrétien en défendant l'indissolubilité du mariage; ou encore, si le positivisme a hautement proclamé que « le cœur avait ses raisons que la raison ne connaît pas toujours », ne commettons pas l'insigne maladresse de le lui reprocher comme une contradiction avec lui-même; et, au contraire, enregistrons son aveu, puisque c'en est un, avec d'autant plus d'empressement qu'il était moins attendu[1].

Mais, Messieurs, ce n'est rien encore, et du

1. On lit dans la *Revue du Clergé français*, livraison du 15 décembre 1901, sous la rubrique : « A travers les périodiques » et à la page 218 :

« *Quelques remarques sur les idées de M. Brunetière*, par un professeur. Estime et, à notre avis assez justement, que les *motifs d'espérer* exposés par M. Brunetière ne sont pas d'un grand poids, *particulièrement les motifs intellectuels*. Assurément il y a du bon, et il y a à prendre dans le positivisme de Comte et dans l'évolutionisme de Darwin; mais fort peu de positivistes imiteront M. Brunetière dans sa conversion au catholicisme. »

C'est bien possible! et je ne croyais pas m'être donné le ridicule de « prophétiser » ce que j'espère; et puis, « s'il y a du bon et s'il y a à prendre dans le positivisme et dans l'évolutionisme », ai-je dit autre chose? et pourquoi mes « motifs d'espérer » ne sont-ils pas d'un grand poids?

Mais on lit dans la même *Revue*, même livraison, sous la même rubrique, page 212 :

« *Positivisme et Catholicisme*, par J.-E. Fidao. Le publiciste et le philosophe de grande valeur qui se cache sous ce pseudonyme,

positivisme mieux entendu, mieux compris, nous pouvons tirer de bien autres secours, et par conséquent de bien autres « motifs d'espérer ». Oui, pensons d'ailleurs et disons ce que nous voudrons du positivisme en général, et d'Auguste Comte en particulier; mais, comme chrétiens et comme catholiques, ne méconnaissons ni la solidité de leur point de départ, ni la valeur de leur méthode, ni la portée de quelques-unes au moins de leurs conclusions, et précisément les plus générales et les plus « positives ».

Que l'évolution des idées a des tours et des retours bizarres : *corsie ricorsi!* L'Université de France, pendant soixante ans, a cru fermement qu'en opposant au positivisme sa méthode psychologique d'introspection ou d'observation du Moi par lui-même, elle soutenait contre Auguste Comte la cause du spiritualisme[1]! Mais elle ne

veut montrer le parti apologétique que le catholicisme peut tirer de la *méthode positive*, aussi bien que des travaux des positivistes, et comment le positivisme intégral vient se perdre dans le catholicisme social. »

C'est ce qui s'appelle juger équitablement, ou n'avoir qu'une mesure et qu'un poids.

1. L'a-t-elle vraiment cru? J'avoue que je me le suis demandé quelquefois, en songeant combien les Cousin et les Jouffroy ont toujours su mêler dans leur philosophie de politique, et j'oserai dire d'intrigue. Assurément Auguste Comte n'a pas été plus opposé qu'eux, plus hostile au catholicisme, ou même au christianisme en général, mais il l'a été plus « maladroitement », il en faut bien convenir, en l'étant plus « loyalement ». Les livres dont nous n'avons rien à tirer, c'est *le Vrai, le Beau et le Bien*, c'est le *Cours de droit naturel;* c'est encore, si l'on veut, *la*

soutenait que celle du *subjectivisme*, et le *subjectivisme*, vous le savez, Messieurs, c'est précisément une des grandes erreurs que nous devions combattre, s'il n'est, à vrai dire, que le nom pédantesque et obscur de ce qu'on appelait autrefois plus clairement et plus simplement « le sens propre, ou individuel ». Ne recevoir aucune chose pour vraie qu'on ne la connaisse évidemment être

Religion naturelle, de Jules Simon, et c'est *la Morale*, de Paul Janet. Mais, si l'on ne saurait rien imaginer de plus pauvre « philosophiquement », on ne saurait rien imaginer de plus habile « politiquement », que cette laïcisation sournoise du christianisme qui fait le fond de l'éclectisme.

Comment l'Église, pendant un temps, a-t-elle pu s'y méprendre? Comment, dans ces prétendus philosophes, a-t-elle pu méconnaître les héritiers dégénérés, si l'on veut, mais légitimes et naturels pourtant, de Voltaire et de Rousseau? Le Dieu « rémunérateur et vengeur » de l'un; la phrase vide et sonore de l'autre : « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, celles de Jésus sont d'un Dieu » : voilà toute la théodicée de l'éclectisme. Comment l'Église n'a-t-elle pas vu que tout ce spiritualisme n'était au fond que du subjectivisme, du Kant greffé sur du Descartes, et tous les deux défigurés d'ailleurs par la grandiloquence de V. Cousin ou la subtile bonhomie de J. Simon. Le positivisme a essayé de substituer son « autorité spirituelle » à celle de l'Église, et sa religion de l'humanité à la religion du Christ : l'éclectisme, plus perfide ou plus hypocrite, a feint de s'incliner devant l'Église, pour travailler plus tranquillement à mettre les intellectuels en état de se passer de toute religion.

Et, sans doute, on dira qu'il n'y a pas réussi, — ce qui pourrait nous être encore un « motif d'espérer », — mais ce n'est pas présentement le point. Ce que je voudrais uniquement que l'on vît, et sur quoi j'attire l'attention du lecteur, c'est qu'il nous faut toujours nous défier de l'éclectisme, et c'est donc aussi qu'il existe toujours. La « philosophie » de Renan, si toutefois Renan eut une philosophie, ne diffère pas essentiellement de celle de V. Cousin, qui en est à peine une, mais plutôt, je le répète, une tactique ou une politique. A la base de tout cela, c'est toujours le *subjectivisme* que l'on retrouve, et c'est pourquoi

telle, — ce qui équivaudrait pour la plupart des hommes à repousser les conclusions les plus certaines de la science, de l'astronomie, par exemple, ou de la physiologie ; — ériger sa propre intelligence en souverain juge de toutes choses ; faire ainsi, de son degré d'éducation ou de culture, l'unique mesure de la vérité ; ne déférer, sous aucun prétexte, pour aucun motif que ce soit, à aucune autorité ; se retrancher orgueilleusement dans son Moi, comme dans une forteresse, comme dans « une île escarpée et sans bords », que l'on mettrait son point d'honneur à défendre principalement contre l'invasion du bon sens ; ne pas admettre enfin qu'il puisse y avoir dans le monde plus de choses qu'il n'en saurait tenir dans les étroites bornes de notre mentalité personnelle, voilà, Messieurs, le « subjectivisme », et voilà, je le répète, l'une des pires erreurs ou des pires maladies de notre temps. Ai-je besoin de vous montrer qu'il n'y en a pas de plus contraire à l'esprit du catholicisme[1] ?

personne n'a parlé d'Auguste Comte plus désobligeamment que Renan. Le positivisme était pour lui l'ennemi ! Et, en effet, comme on le verra dans la suite de ce discours, on n'a pas besoin d'un autre critique ni d'une autre méthode que celle du positivisme pour faire écrouler l'élégant édifice des *Origines du Christianisme*.

1. Je n'ai pas besoin non plus de rappeler qu'autant il est contraire à l'esprit du catholicisme, autant ce subjectivisme est favorable à l'esprit du protestantisme.

Si les communions protestantes, ou les « dénominations »,

Eh bien! Messieurs, contre ce subjectivisme universitaire, cousinien, et prétendûment ou faussement spiritualiste, ce que le positivisme est venu fortement établir ou rétablir, c'est le caractère extérieur ou « objectif » de la vérité. La vérité n'habite pas en nous, mais en dehors de nous. Elle ne dépend pas de l'évidence que nous lui attribuons, et encore bien moins de l'assentiment ou de l'adhésion que nous lui donnons. Il n'importe pas au mouvement de la terre que nous nous sentions tourner avec elle! Il n'importe pas à la réalité de la vie que nous soyons, aujourd'hui même, incapables de la comprendre, ou même seulement de la définir[1]! Il n'importe pas à l'autorité de la loi morale que nos instincts ou nos appétits se révoltent et s'insurgent contre ses prescriptions! Commençons donc par faire abnégation ou abdication de notre sens propre. Sortons de nous-mêmes! Observons, comparons, et classons. « *Nosce*

comme on les appelle en Amérique, ont quelque lutte à soutenir, c'est contre la tendance de leurs fidèles à ne prendre que ce qu'ils veulent du symbole constitutif de la « dénomination ». De trente-neuf articles, l'un en admet trente-huit et repousse le dernier, à moins qu'il en repousse trente-huit et n'en retienne qu'un. Mais inversement, l'un des dangers contre lesquels il faut que l'autorité suprême lutte incessamment dans le catholicisme, c'est la tendance des fidèles à « objectiver », pour s'en faire un article de foi, toutes les opinions qu'ils entendent exprimer par leurs prédicateurs.

1. Est-ce l'Académie de Médecine, est-ce l'Académie des Sciences qui n'a pas pu encore décerner un prix fondé pour le savant qui découvrirait les signes de la mort certaine?

te ipsum, Connais-toi toi-même » : disait la sagesse antique : c'est un excellent précepte de morale ; ce n'est pas un moyen d'investigation scientifique. Non ! ne nous interrogeons pas nous-même, mais plutôt la nature et l'histoire. Demandons la science des faits à la connaissance des faits ! Aucun savant n'a jamais rien tiré de la contemplation de son nombril, et peut-être, sous le soleil de l'Inde, quelque ascète en a-t-il vu sortir une fleur idéale de lotus, la fleur de l'oubli, de l'illusion et du rêve, mais jamais une parcelle ou un commencement de vérité. C'est ce que le positivisme est venu nous enseigner ; c'est ce qu'il enseigne tous les jours à ceux qui le comprennent ; c'est le premier de ses enseignements que nous devions nous approprier. Nous n'avons pas, nous ne pouvons pas avoir de meilleur allié que lui dans la lutte nécessaire contre le subjectivisme ; nous ne triompherons du subjectivisme que dans la mesure où nous reprendrons les positions du positivisme ; et j'estime, Messieurs, qu'en attaquant le positivisme, c'est d'abord ce que l'on a pas assez dit.

On n'a pas non plus assez dit ce qu'était sa méthode, en tant qu'elle consiste à ne jamais conclure au-delà du fait même, et, par conséquent à retenir le fait avéré, quoiqu'il semble en contredire un autre, ou que soi-même on ne le com-

prenne pas. Littré, dans son *Introduction* à la *Vie de Jésus*, de Strauss, et Renan, dans la suite entière de ses *Origines du Christianisme*, ont encore outrageusement défiguré ce principe! A des faits avérés, et de certitude historique certaine, ils ont opposé les « lois de la nature », et leur incapacité personnelle de concevoir le « surnaturel[1] ». C'est toujours du subjectivisme. Et je ne discute pas plus à fond la question de savoir s'ils ont interprété correctement, — ou non, — la pensée d'Auguste Comte! La question ne m'intéresse pas : elle ne regarde aujourd'hui que les historiens de

1. On disait à Renan, comme à Littré : « La preuve que le Christ était Dieu, ce sont ses miracles », et pour préciser par un trait : « C'est la résurrection de Lazare ou celle du fils de la veuve de Naïm. » A quoi Littré et Renan répondaient : « Il ne se peut; et les lois de la nature s'opposent à ce que Dieu même ressuscite un mort. »

Mais qu'en savaient-ils? c'est-à-dire : 1° D'où savaient-ils ce qui est « possible » ou « impossible » à Dieu? 2° Comment s'étaient-ils assurés de la fixité des « lois de la nature »? 3° Qu'entendaient-ils par ce mot de « nature »? Ici, comme ailleurs, nous soutenons, nous, qu'aucune opinion préconçue ne saurait prévaloir contre le fait dûment établi. Toute la question est donc de savoir dans quelles conditions le miracle a eu lieu. Et si ces conditions nous obligent d'en reconnaître l'authenticité, ce que nous pouvons uniquement prétendre, c'est que nous ne comprenons pas, nous ne nous expliquons pas le fait, notre science ne nous en rend pas compte; mais nous n'avons pas, *scientifiquement*, le droit de le nier, pas plus que nous ne l'avons, *métaphysiquement*, de réduire la puissance de Dieu à ce qu'il en peut entrer dans notre intelligence, et, pour en revenir à notre point de départ, pas plus que nous l'avons, *logiquement*, de répondre à la question par la question.

C'est ce que font cependant les Renan et les Littré, quand ils disent qu'un « miracle » ne saurait prouver Dieu, attendu qu'ils n'ont jamais vu, eux, Littré et Renan, de « miracle ».

la philosophie. Mais je dis, Messieurs, que, pour établir, quoi ? l'authenticité des Évangiles ou celle des miracles qui s'y trouvent rapportés, nous n'avons pas besoin d'une autre méthode que celle du positivisme. Accepter les faits tels qu'ils nous sont donnés par l'expérience ou par l'histoire ; ne jamais leur faire violence, ni même les « solliciter » pour les incliner dans le sens de nos théories ; ne pas nous imposer à eux, mais les laisser s'imposer à nous ; attendre patiemment que les rapports qui les lient se dégagent de leur rapprochement, si c'est bien la méthode positive, j'ose dire, Messieurs, que la solidité n'en a que la fécondité de comparable ; et quels imprudents nous serions si nous ne la sauvions pas du naufrage de la doctrine !

Mais la doctrine a-t-elle même fait naufrage ? et si nous en retranchons ce que la folie finale du philosophe y a mêlé d'extravagantes rêveries, n'en retiendrons-nous pas les conclusions essentielles ? Ses disciples, ici encore, ont coupé son système en deux. Si cependant il a enseigné que le véritable progrès, et, — ne nous lassons pas de le dire, — le seul qui soit digne de ce nom, est le progrès moral ; que la science ne devait se proposer d autre objet que de le réaliser ; et que toute philosophie ne saurait avoir de plus haute ambition que de se terminer à la morale, qu'il appelait

seulement du nom de *sociologie*, est-ce que ce n'est pas, Messieurs, ce que nous croyons comme lui? Est-ce que nous ne croyons pas, comme lui, que l'une des causes, et non la moins active, des maux dont nous souffrons toujours, en ce début de siècle, c'est l'excès de l'individualisme et l'oubli de cette solidarité qui relie non seulement à travers l'espace, mais aussi dans l'infini du temps, les vivants aux vivants, et ces vivants aux morts? Le sentiment de la tradition et de la continuité, mais le fondateur du positivisme l'a eu, vous le savez, jusqu'à ne faire de l'humanité tout entière qu'un seul être, « le Grand Être », et jusqu'à lui consacrer les formes mêmes du culte qu'il dérobait à Dieu! Ne serons-nous pas encore de son avis, n'en sommes-nous pas quand il proclame la nécessité d'un « pouvoir spirituel », et qu'il nous montre, dans l'absence ou dans la suppression de ce pouvoir, l'origine de tout ce qu'on nomme du nom d' « anarchie »? Et, j'avais l'occasion d'en faire tout récemment la remarque, s'il a mieux défini que personne, dans son *Système de politique positive*, je veux dire mieux qu'aucun philosophe ou libre penseur, le concept de « Religion », hésiterons-nous à le lui reprendre pour l'épurer, le compléter, et le « christianiser »[1]?

1. Voyez, dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 novembre 1904, l'article intitulé : *Voulons-nous une Église nationale?*

Et ne me dites pas, Messieurs : « Voilà qui va bien ; mais au milieu de tout cela, que faites-vous de cette hostilité contre le christianisme qui a été si longtemps l'âme du positivisme, ou par hasard la nierez-vous ? » Non, je ne la nie pas; mais je n'y attache pas autrement d'importance ; ou plutôt, s'il est vrai qu'à beaucoup d'égards, — et je vous en ai donné la raison, — le positivisme ne soit qu'une laïcisation du christianisme, je vous propose, Messieurs, de travailler à la « christianisation » du positivisme; et j'ai tâché de vous montrer que l'entreprise n'en était pas irréalisable. Reprenons d'abord notre bien dans le positivisme ! Mais ensuite, et puisqu'il s'agit ici du plus grand philosophe que la France ait connu depuis Descartes, si peut-être il avait ajouté quelque chose à ce qu'il nous empruntait, ne faisons pas les dégoûtés, — passez-moi l'énergie familière de l'expression, — et approprions-le-nous à notre tour. C'est ce que j'appelle, Messieurs, se servir de ses adversaires. Et peut-être encore, étant parti, non seulement de principes très différents des nôtres, mais d'intentions tout à fait contraires, si le positivisme n'en a pas moins été contraint plus d'une fois d'aboutir aux mêmes conclusions, qui de vous ne voit ou ne sent quelle en deviendra la force ou l'autorité de ces conclusions ?

Assurément, il y faudra des précautions, de la

prudence, de la défiance même. Quoi que l'on ait conté des négociations que le fondateur du positivisme aurait entamées avec la Compagnie de Jésus, rien ne serait plus hasardeux, ni d'ailleurs plus vain, que de vouloir transformer son œuvre en une apologie du christianisme. Je ne fais pas d'Auguste Comte un « Père de l'Église ». Je sais très bien qu'en un sens le positivisme n'est rien de moins ni d'autre qu'un essai pour se passer de Dieu. Mais il est intéressant de noter d'abord que l'essai n'a pas réussi, et d'en dire ou d'en chercher le pourquoi. Il est encore plus intéressant d'opposer le positivisme à lui-même, de le « froisser avec ses propres armes », selon la forte expression de Pascal. Et ce qui est enfin tout à fait intéressant, à mesure que la doctrine subit l'épreuve du temps; que les parties caduques s'en détachent comme d'elles-mêmes; que la distinction s'opère progressivement entre ce qu'elle contenait d'accessoire on d'essentiel, de secondaire ou de principal, de superficiel ou de profond et, en quelque manière, d'intime, c'est de voir qu'à mesure aussi s'en éclaircit et s'en précise la signification sociale et religieuse. Il y a, il peut y avoir un « Positivisme chrétien » — je crois même que quelqu'un s'est déjà servi de ce titre[1] — et, à la condition de la

1. Voyez le livre de M. André Godard sur *le Positivisme chrétien*. Paris, 1900, librairie Bloud.

bien expliquer, mais surtout de la bien préciser, j'espère que, de jour en jour, on verra mieux désormais l'intérêt de la formule.

III

Ce qui ne contribue pas médiocrement à me le faire espérer, c'est que les circonstances ont rarement été plus favorables, et notamment l'une d'entre elles, que nous appellerons la « défaite » ou la « déroute » du rationalisme. Vous remarquerez, Messieurs, que je ne vous parle à cette occasion ni de « néo-christianisme » ni de « néo-bouddhisme » ! Ce n'étaient là qu'amusements ou gaietés de dilettantes qui jouaient à la religion; et je m'étonne qu'on ait pu les prendre un moment au sérieux. Mais, ce que les progrès eux-mêmes de la science ont fermement établi, c'est que la raison ne nous donne, si je puis ainsi dire, la raison suffisante ou dernière de rien, et que, bien loin qu'il « n'y ait plus de mystères », au contraire, nous en sommes comme enveloppés. Si le mot d'*irrationnel* est synonyme, comme je le crois, non pas du tout, Messieurs, de *déraisonnable* ou d'*absurde*, mais d'*inexplicable* ou d'*inaccessible* à l'effort de la raison, on convient généralement, entre gens de bonne foi, qu'il y a de l'*irrationnel* au fond ou à

la base de tout[1]. Et ceci ne va pas le moins du monde à proscrire l'usage de la raison, ainsi qu'il se trouvera de mauvais plaisants pour me le faire dire, mais seulement à faire entendre qu'on peut abuser d'elle, comme des meilleures choses, et que son pouvoir a des bornes. N'est-ce pas de quoi tout le monde tombe aujourd'hui d'accord ? Toute la question est donc de savoir de quel nom nous nommerons cet « inexplicable » ou cet « irrationnel » ; et, puisqu'il semble que la révélation progressive en soit soumise à la loi de l'*Évolution*, je voudrais vous montrer, Messieurs, non seulement qu'il ne faut pas avoir peur de ce mot, mais qu'il nous appartient de dissiper ou de redresser les fausses interprétations qu'on en donne, et de faire à son tour servir l'évolutionisme au progrès de l'apologétique.

IV

Je ne remonterai pas pour cela jusqu'à l'origine des choses, et c'est à peine si j'insisterai sur les

1. C'est ce que j'ai tâché de montrer dans une *Préface* que j'ai mise à la traduction française du livre de M. J.-A. Balfour sur *les Bases de la Croyance;* et aussi, depuis lors, dans un *Discours* prononcé à Besançon sur : *le Besoin de croire.* On voudra bien, d'ailleurs, se rappeler qu'il n'y a rien là de « paradoxal », ni même d' « original », puisqu'enfin c'est sur l'existence de ce *irrationnel* que se fonde toute la théorie d'Herbert Spencer sur *l'Inconnaissable.*

remarquables endroits de leurs œuvres où un Renan, par exemple, et même un Haeckel ont, à leur manière, assez inattendue, justifié, contre les chicanes d'une vaine exégèse, le récit biblique de la création. « Dans le récit mosaïque de la création, dit Haeckel, deux des plus importantes propositions fondamentales de la théorie évolutive se montrent à nous avec une clarté et une précision surprenantes : ce sont l'idée de la division du travail ou de la différenciation et l'idée du développement progressif ou du perfectionnement. » On lit d'autre part, dans l'*Histoire d'Israël*, un passage curieux sur le « génie des Darwin inconnus », — c'est l'expression même de Renan, — qui les premiers ont conçu cette idée « que le monde a un *devenir*, une histoire, où chaque état sort de l'état antérieur par un développement organique » ; et ces Darwin, selon sa supposition, ce sont précisément les rédacteurs de la *Genèse*. Et je n'ai garde, Messieurs, de donner à ces aveux plus de portée qu'ils n'en ont ! Je ne veux pas essayer d'en tirer plus de conséquences qu'ils n'en contiennent ! Mais n'ai-je pas le droit de les retenir, et, comme on dit, d'en faire état ? Admettons que l'évolution soit plus qu'une hypothèse. Il ne m'est pas indifférent, il ne peut pas nous être indifférent que les « propositions fondamentales les plus importantes de la théorie » se montrent à nous dans la *Genèse*

« avec une clarté et une simplicité surprenantes » ; et qu'ainsi, dans ses grandes lignes, le récit mosaïque de la création concorde avec les conclusions de la science la plus moderne, pour ne pas dire la plus avancée. C'est à peu près, vous le voyez, Messieurs, ce que nous disions tout à l'heure de quelques-unes au moins des conclusions du positivisme :

Quum flueret lutulentus, erat quod tollere velles!

De même que dans le positivisme, il y a du bon dans l'évolutionisme, et on peut se proposer de l'en dégager.

Mais une autre observation vous frappera peut-être davantage. C'est le nom de Charles Darwin qui est présentement, et à bon droit, inséparable de l'idée d'évolution ; mais dix ou douze ans avant Darwin, — dans un livre qui fit presque autant de bruit à son heure que le livre fameux de *l'Origine des Espèces*, — un autre Anglais, qui n'était pas un naturaliste, avait déjà plus qu'entrevu toute la fécondité de l'idée : je veux parler de celui qui devait être un jour le cardinal Newman, et du livre auquel il a donné le titre d'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*. Vous en connaissez sans doute la thèse essentielle. « Je soutiens, y disait l'auteur, qu'en raison de la nature

de l'esprit humain, le temps est nécessaire pour l'intelligence complète et le perfectionnement des grandes idées, et que les vérités les plus élevées, encore que communiquées au monde une fois pour toutes par des maîtres inspirés, ne sauraient être comprises tout d'un coup par ceux qui les reçoivent. » N'est-ce pas là, Messieurs, toute l'évolution? *Il y a temps pour tout*, selon le mot de l'Ecclésiaste ! « L'oiseau en état de voler diffère de la forme qu'il avait dans l'œuf. Le papillon est le développement, mais, en aucune manière, l'image de sa chrysalide. La baleine est classée parmi les mammifères et, cependant, nous devons penser qu'il s'est opéré chez elle quelque étrange transformation pour la rendre à la fois si semblable et si contraire aux animaux de sa classe. » C'est toujours Newman qui parle, Messieurs, et non Darwin, — on pourrait, en effet, s'y tromper; — et Darwin ira sans doute plus loin; mais, tout justement, c'est en allant plus loin qu'il faussera la doctrine, et que ses disciples, à leur tour, en compromettront jusqu'à la vérité [1].

1. On ne saurait, en effet, distinguer assez soigneusement l'*Évolution* proprement dite de tout ce qui n'est pas elle; et, notamment, dans le livre de Darwin lui-même, il faut faire attention de ne pas la confondre avec les conclusions qu'il en tire sur l'origine des espèces.

Ce que ce livre justement célèbre a mis en lumière, c'est le fait même de l'évolution, et ce sont les moyens, ou quelques-uns des moyens de l'évolution : concurrence vitale, sélection natu-

Précisons donc, Messieurs, à l'exemple de Newman, le sens et la portée de ce mot d'*Évolution;* efforçons-nous, comme lui, de définir les caractères d'un développement légitime, et surtout ne confondons pas le progrès naturel de l'être ou de la chose avec une métamorphose qui n'en serait,

relle, hérédité des caractères acquis, etc. Mais ce qu'il n'a pas du tout établi, c'est que les effets de l'évolution s'étendissent au-delà de certaines bornes, strictement définies, et qu'aucune espèce, animale ou végétale, en fût devenue jamais une autre. Il ne l'a pas établi davantage dans ses *Variations des animaux et des plantes* ou dans sa *Descendance de l'homme;* et cette seule observation, dont je ne crois pas que l'on puisse contester la vérité, suffit pour infirmer les généralisations plus vastes que les Spencer, les Haeckel et les Huxley ont comme superposées aux conclusions de Darwin. On peut, si l'on le veut, les admettre en tant que spéculations ou systèmes philosophiques, de la manière que les uns admettent le positivisme jusqu'en ses conclusions, et les autres une autre doctrine; on ne peut les admettre en tant qu'hypothèses scientifiques; et on garde le droit de les séparer des faits sur lesquels sans doute elles se fondent, mais qu'elles dépassent. En d'autres termes encore, il ne nous est pas permis d'introduire, sous le nom d'*Évolution*, des idées que n'auraient pas exprimées les maitres de la doctrine, et même nous devons prendre garde à respecter les liaisons qu'ils ont établies entre ces idées. Mais, évidemment, il n'y aurait plus de critique, si nous étions tenus d'adopter toutes les idées qu'ils ont émises, fût-ce à titre de docteurs de l'*Évolution;* et au contraire, dans la suite de leurs inductions, là où il nous paraît que manque la démonstration, nous sommes tenus de suspendre ou de refuser notre assentiment.

Je ne craindrai pas d'ajouter qu'en pareille occurrence, et quoique n'étant ni zoologistes ni physiologistes, c'est nous pourtant qui nous conformerons aux exigences de la méthode scientifique, et ce seront les savants qualifiés qui les violeront. Cela se voit aussi bien quelquefois, cela s'est vu dans l'histoire, et presque aussi souvent qu'un savant est sorti de sa spécialité pour essayer d'écrire son *De natura Rerum*. « Diverses sortes de sens droit, a dit à ce propos Pascal; les uns dans un certain ordre de choses, et non dans les autres, où ils extravaguent. »

de son vrai nom, que l'anéantissement. Mais, encore une fois, n'ayons pas peur du mot. Réglons-en l'emploi, mais n'en ayons pas peur ! Ne l'abandonnons pas à ceux qui n'en font qu'un usage... abusif. J'en reviens encore au *Sermon sur la Providence*, puisque aussi bien dans tout ce discours je ne fais qu'en paraphraser l'éloquent exorde. Ne nous contentons pas de détruire « les forteresses de Samarie » ; bâtissons-en celles de Juda ! Enlevons à l'ennemi les positions dominantes que nous lui avions laissé prendre, et, de là, dominons-le nous-mêmes à notre tour. Et, de cette tactique, si vous me demandez les résultats que j'en espère, je crois, Messieurs, que je puis encore ici vous en indiquer quelques-uns.

Par exemple, j'ose à peine m'aventurer sur le terrain de l'exégèse, et je déclare que, si j'y fais quelque faux pas, je ne demande qu'à être redressé. Mais, si l'on considérait la révélation, d'abord complète en sa substance et totale en son fond, comme successive en ses manifestations et mesurée par son auteur au progrès successif de l'intelligence humaine, est-ce que l'on aurait encouru le reproche d'erreur ou de témérité? Puisque l'histoire du peuple de Dieu tombe dans la chronologie, est-ce qu'il serait téméraire de croire que la vérité révélée, toujours identique en son fond, s'est éclaircie, précisée, développée dans sa forme,

du *Pentateuque* aux *Prophètes*, et des *Prophètes* à l'*Évangile?* S'il y a dans l'Évangile des parties plus obscures, est-ce qu'il serait erroné de croire que l'autorité du siège de saint Pierre a été constituée parmi les hommes pour les guider dans le jour incertain de ces parties obscures, et précisément parce qu'il y en a? Puisque le Christ a promis lui-même à son Église d'être toujours présent au milieu d'elle, est-ce qu'il n'est pas permis de croire que, justement, c'est parce qu'en tout temps elle aura toujours besoin de lui, non seulement pour assurer, mais aussi pour étendre, pour propager, pour promouvoir son action? Je ne me permets pas, Messieurs, de trancher ces questions : je les pose. Mais peut-être voyez-vous déjà ce que la théorie générale de l'évolution pourrait nous rendre de services. Il y a une manière de poser les questions qui les renouvelle, et la réponse décisive qu'on y fait ne dépend de rien tant que de la méthode qu'on applique à leur discussion [1].

Dans un autre ordre d'idées, un peu différent, une difficulté qu'on éprouve, c'est de concilier

1. Si j'étais bien sûr de ne pas altérer, dénaturer, ou fausser sa pensée, je dirais volontiers que je crois avoir emprunté l'idée de ce développement à la dernière lettre de l'archevêque d'Albi, M^gr^ Mignot. Mais il s'agit ici de choses délicates, et c'est pour cette raison qu'en avouant l'emprunt, je crois devoir dire que peut-être l'ai-je fait maladroitement.

l'immutabilité du dogme avec la possibilité du progrès dans le christianisme ; et, en effet, si « la vérité venue de Dieu a d'abord toute sa perfection », comment concevrons-nous que le temps y puisse ajouter quelque chose? Il me semble, Messieurs, que la théorie de l'évolution nous offre un moyen de lever l'obstacle. Un philosophe a jadis essayé de nous dire : *Comment les dogmes finissent*: et un autre philosophe s'est efforcé de montrer, *Comment ils renaissent*. La théorie de l'évolution nous enseigne : *Comment les dogmes vivent*, — je n'ose dire encore, et de peur d'être mal compris : *Comment les dogmes évoluent*. C'est sans doute qu'il y a plus de choses dans un dogme que nous n'en saurions concevoir. Le premier qui vit la chrysalide se fût-il attendu qu'il en sortît un papillon? Et, inversement, le premier qui vit le papillon eût-il cru qu'il sortait de la chrysalide? Le papillon était pourtant dans la chrysalide, et c'est bien la chrysalide qui est devenue papillon. Est-ce qu'elle a changé de nature? Mais, au contraire, vous le savez, elle a réalisé sa loi. Pareillement les dogmes ; ils sont toujours en substance tout ce qu'ils seront, et cette substance ne variera pas. Mais ce sont des hommes qui reçoivent et qui conçoivent les dogmes ; ce sont des êtres contingents, et ce sont des êtres successifs ; ce sont aussi des intelligences à qui les mêmes

vérités n'apparaissent pas toujours sous le même angle, ne s'imposent pas pour les mêmes raisons, ne se persuadent pas toujours par les mêmes moyens. La vie du dogme et le progrès intellectuel dans le christianisme consistent donc ainsi dans une perpétuelle « adaptation » des mêmes vérités à des exigences nouvelles ; et, Messieurs, n'est-ce pas là toute l'apologétique et, en un certain sens, toute la théologie? Si l'on entend autrement l'évolution du dogme, nous avons, nous le droit de l'entendre ainsi. Et vous voyez que, bien loin que l'immutabilité du dogme en soit compromise ou le progrès intellectuel empêché, la théorie de l'évolution les assure l'un par l'autre en les faisant dépendre l'un de l'autre[1].

Que dirais-je maintenant, Messieurs, après l'exégèse et la théologie, si je voulais aborder la morale ; et ne savez-vous pas de reste quel parti nous pourrions tirer de la théorie de l'évolution contre la funeste doctrine de la « bonté naturelle de l'homme ». *Vitium hominis, natura pecoris*, a dit saint Augustin : « ce qui est vice ou péché dans l'homme est nature en l'animal » ; et, ce que la doctrine de l'évolution s'est efforcée d'établir, c'est que nous devenions hommes précisément dans la mesure où nous nous dégagions de l'ani-

1. Voyez plus loin pour le développement de cette indication, le discours sur *le Progrès religieux dans le catholicisme*.

malité primitive. De telle sorte que, ce que la religion explique par la transmission du péché, la doctrine évolutive l'explique par un réveil ou par une persistance en nous de l'animal dont elle nous fait descendre; et, de tous nos dogmes, l'un de ceux que l'optimisme de nos philosophies d'État a le plus imprudemment combattus, il se trouve, Messieurs, qu'à sa manière, c'est donc la science qui le confirme[1]. Nous lui devons encore, — c'est toujours de l'évolution que je parle, — cet autre et non moins signalé service d'avoir ébranlé le dogme, philosophique et laïque celui-ci, du progrès à l'infini, du progrès continu, du progrès qui rendra

1. Je demande encore ici que l'on m'entende bien. Je ne prétends donc pas que nous descendions du « gorille lubrique et féroce » dont parle quelque part le grand écrivain qui a rendu l'expression proverbiale, ni ce « gorille » et nous d'un ancêtre commun. Et je ne fais pas non plus de la théorie de la descendance animale l'analogue ou l'équivalent du « péché originel ». Mais je dis que, ce que la doctrine chrétienne explique par le péché du premier ancêtre, il se trouve que l'évolution l'explique par la transmission d'un héritage animal que des milliers de générations auraient fixé; et ceci vaut déjà la peine d'être noté. Je dis que, si ce qui est vice en l'homme, n'est que nature en l'animal, — et, en effet, un tigre n'est pas *cruel*, il est un tigre, un bouc n'est pas *lascif*, il est un bouc, — l'hypothèse évolutive vient fortifier d'une autorité d'ordre scientifique l'enseignement chrétien sur la malice originelle; et ceci encore est précieux. Et je dis enfin que si, de tous nos dogmes, un de ceux que l'optimisme classique a le plus combattus se trouve confirmé par la doctrine évolutive, il n'en est pas pour cela plus assuré, — sa certitude et son autorité dérivant pour nous d'une autre source, — mais c'est donc que nos dogmes contiennent plus de substance qu'on ne le croit quelquefois; ils sont riches de plus de conséquences; et nous pouvons les approfondir sans craindre d'en altérer ou d'en épuiser la notion.

quelque jour l'homme semblable à Dieu même. Combien sont-ils aujourd'hui qui continuent d'y croire? Et si le nombre en diminue, pour ainsi dire, à vue d'œil, nous le devons à l'enseignement des évolutionistes sur l'instabilité des caractères acquis, sur les phénomènes de dégénérescence et de régression[1].

Ne nous enseignent-ils pas aussi qu'il y a des « causes finales » ? Et je conviens d'ailleurs qu'ils ne les entendent ni comme Bernardin de Saint-Pierre, ni même comme Fénelon, mais ils les reconnaissent pourtant, et que ce n'est pas la nature d'un organe qui nous en explique la destination,

1. Répétons ici ce qu'on ne saurait trop redire. La sélection naturelle, entendue à la manière de Darwin ou d'Haeckel, n'opère pas toujours, ni même peut-être ordinairement, au profit du « meilleur, », mais du plus « apte », ce qui n'est pas du tout la même chose; et en effet, comme l'a dit quelque part Huxley, rien n'est plus facile que de supposer une modification de la température du globe qui ne laisserait de chances de survie qu'aux organismes les plus inférieurs. L'aptitude évolutive ne doit donc pas s'entendre absolument, ni surtout du point de vue qu'on appelle *anthropocentrique*, mais relativement à des circonstances très nombreuses, très complexes et très variables. C'est en cela que la doctrine de l'évolution, comme je l'ai dit bien des fois déjà, non seulement n'est pas la théorie du progrès, mais au contraire s'y oppose, la contrarie, et la limite. Otez l'idée de Dieu : il se pourrait que le train de l'univers s'acheminât tout aussi bien vers quelque cataclysme épouvantable que vers les paradis industriels, et artificiels, dont la science berce notre espoir. Et puisque peu de gens paraissent s'en douter, même parmi ceux qui se réclament de l'évolution, j'ai pensé qu'il ne saurait être mauvais de les en avertir. Scientifiquement parlant, nous vivons sous la tente, et le dernier jour viendra comme un voleur.

mais la destination qui en éclaire pour nous la nature. Veulent-ils dire autre chose, Messieurs, quand ils disent que « la fonction crée l'organe? » et que ni nous n'avons peut-être des yeux *pour* voir, ni nous ne voyons *parce que* nous avons des yeux, mais il se fait une accommodation ou une adaptation perpétuelle de l'organisation de l'appareil optique aux exigences du besoin de voir [1].

V

Tels sont, Messieurs, quelques-uns des « motifs d'espérer » que je voulais aujourd'hui vous soumettre. Vous le voyez, ils sont tous de l'ordre intellectuel, et je vous ai dit les raisons que j'avais de les développer par préférence à d'autres. C'est aux intellectuels que nous avons surtout affaire; c'est eux qui nous opposent leurs « motifs d'espérer »; c'est donc eux surtout qu'il nous faut combattre. J'ai tâché de vous montrer que

1. La « cause finale » ne serait-elle pas d'ailleurs inséparable de l'idée même d'« organisme »? C'est sans doute une question qui vaudrait la peine d'être examinée de près. Et s'il arrivait qu'on la décidât par l'affirmative, la « cause finale », dont on s'est tant moqué, retrouverait nécessairement, à mesure du progrès des sciences biologiques, l'importance dont elle n'a jadis été dépossédée que par l'empirisme de Locke et le mécanisme de Descartes.

nous le pouvions, et non pas sans espoir de succès. Une réaction s'opère dans le monde où l'on pense, et je ne dis pas que l'on y soit favorable ou défavorable au christianisme, — cette expression, trop générale, ne voudrait pas dire grand'chose, — mais on tombe d'accord, par exemple, qu'il n'y a rien de plus ruineux que le roman que Renan nous a raconté sous le titre des *Origines du Christianisme*, si ce n'est celui qu'avait imaginé, sous le nom de *la Vie de Jésus*, David-Frédéric Strauss. C'est encore ainsi que, dans les milieux où l'on ne parlait, au temps de ma jeunesse, que de l'immutabilité, de la fixité, de l'universalité des « lois de la nature », on parle aujourd'hui couramment de leur « contingence » ou de leur « relativité ». Des portes mêmes se rouvrent, si je puis ainsi dire, à la notion du « surnaturel », et, tandis, il s'en ferme d'autres à l'explication naturaliste et rationaliste de l'univers. Lisez et relisez à ce sujet le livre de M. J.-A. Balfour sur *les Bases de la Croyance* ou celui de M. Benjamin Kidd sur *l'Evolution sociale* [1]. Ce nous sont là, Messieurs, autant de motifs d'espérer. Il nous appartient de savoir en profiter, et, dans la mesure où je les

1. Je recommande surtout à l'attention des lecteurs le second de ces deux livres, qui ne me semble avoir fait en France, depuis qu'on l'a pourtant traduit, ni le bruit ni surtout la fortune qu'il mériterait.

entrevois, un peu confusément encore, j'ai tâché, selon mes forces, de vous en indiquer les moyens...

Et j'aurais fini, s'il m'était permis aujourd'hui de finir sans me rappeler en quel lieu je parle, dans cette grande cité de Lyon, qui fut le berceau du christianisme dans les Gaules, et sur ces pentes de Fourvières, où s'élevait l'amphithéâtre qui vit couler le sang de nos premiers martyrs.

Souvenons-nous donc, Messieurs! C'était en l'an 177, et le monde était gouverné par cet empereur philosophe dont nous avons pris l'habitude un peu niaise de ne prononcer le nom de Marc-Aurèle qu'avec un tremblement de respect et de vénération[1]. Nous récompensons ainsi, nous autres gens de lettres, les soldats qui ont fait « de la copie » sous la tente! Mais sa philosophie ne lui avait pas appris la tolérance, et, de toutes les persécutions qui se fussent encore déchaînées contre le christianisme, aucune, vous le savez,

1. L'histoire des « Martyrs de Lyon » a été contée par Ernest Renan, avec une émotion communicative, dans le dernier volume de ses *Origines du Christianisme*, qui est en même temps celui qu'il a consacré, comme l'on sait, à la glorification et à l'apothéose de l'empereur Marc-Aurèle. Mais quelque sincère admiration qu'il éprouve pour ses martyrs, il en ressent une bien plus vive encore, et surtout plus sympathique, pour l'empereur philosophe, dont on peut dire qu'il a fixé la physionomie dans la mémoire des « intellectuels » de notre temps.

A ce portrait de fantaisie, qu'il n'a tracé si complaisamment qu'avec l'intention de nous montrer dans un païen la réalité de

n'avait été plus furieuse que celle que décrétèrent les édits de ce saint laïque. Ce que vous savez encore mieux, c'est qu'en aucun lieu de l'empire, elle ne sévit plus cruellement qu'à Lyon, et qu'en aucun lieu, non plus, — comme aussi bien il arrive toujours, pour l'honneur de l'humanité, — de plus pures victimes n'opposèrent de plus beaux exemples d'héroïsme à de pires bourreaux. Le stoïque empereur en eut-il connaissance ? On aime à croire

la plupart des vertus dont l'histoire fait généralement honneur au christianisme, je n'opposerai pas la caricature passionnée que le R. P. Albert-Maria Weiss, — dans sa grande *Apologie du Christianisme*, — nous a donnée du mari de Faustine et du père de Commode. Mais je me contenterai de reproduire le jugement du savant auteur de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Félix Ravaisson, l'un des hommes qui sans doute ont le mieux parlé du stoïcisme, et des opinions duquel on est un peu surpris que Renan, son confrère de l'Académie des Inscriptions, n'ait pas cru devoir tenir plus de compte. Il vient de parler d'Epictète, et comparant la philosophie de l'empereur à celle de l'esclave, il continue :

« Dans l'âme de Marc-Aurèle, retirée en elle et en deçà pour ainsi dire de la région de l'action et de la volonté même, on ne découvre plus qu'un sentiment de tristesse et de découragement qui répand sur toutes ses pensées une teinte uniforme de mélancolie. Le grand Brutus, désabusé des promesses de la sagesse stérile à laquelle il avait tout sacrifié, s'était écrié, au moment de se donner la mort, avec l'Hercule d'Euripide expirant sur l'Æta : « Malheureuse vertu, tu n'étais qu'un nom, et moi je m'attachais à toi comme si tu avais été une réalité : tu n'étais pourtant qu'une esclave de la fortune. » Cette plainte..., le stoïcien Marc-Aurèle, s'il était sincère avec lui-même, la laisserait échapper sans doute. Mais, chez l'empereur philosophe, l'orgueil couvre comme il peut la peine de l'âme : orgueil qu'atteste si naïvement le préambule de ses *Pensées*, où, sous couleur de rendre témoignage aux Dieux, à ses parents et à ses maîtres pour tout ce qu'il leur doit, il s'attribue, dans une interminable énumération, toutes les vertus et perfections imaginables, sans se trou-

que non. S'il en eût eu connaissance, et, pour ne parler que de la seule Blandine, s'il eût su ce que cette enfant, cette esclave, cette servante avait surmonté de supplices, on aime à croire qu'il se fût interrompu de s'analyser soi-même pour essayer de comprendre autre chose... Ou plutôt non, Messieurs, il n'eût pas essayé de comprendre! Un philosophe n'a pas besoin de comprendre : il sait et il explique aux autres! Un empereur commande et on lui obéit : *de minimis non curat;* que ferait-il des pensées d'une esclave? Et cependant, Messieurs, l'esclave a vaincu l'empereur ; c'est la religion de la servante qui a triomphé de la philosophie du maître du monde ; et le sang de Blandine a enfanté plus de chrétiens à la Gaule que

ver un seul défaut, sans se faire un seul reproche, et se peint comme une Pandore, ornée de tous les dons. »

Voilà, je crois, le vrai Marc-Aurèle, se consolant de la misère universelle dans la contemplation de soi-même, et se complaisant en lui comme au miroir de toutes les perfections. Si l'orgueil a été le défaut du stoïcisme, — et j'entends par là le principe qui en a comme stérilisé toutes les vertus, — Marc-Aurèle, qui est l'un des derniers, est sans doute aussi l'un des plus « accomplis » stoïciens. Ce n'est peut-être pas assez pour qu'on nous parle de sa « sainteté », comme Renan, ni qu'on célèbre en lui l'un des exemplaires les plus parfaits de l'humanité. Oserai-je ajouter que c'est une espèce d'outrage ou d'insulte au bon sens, dans un livre où l'on a décrit les épouvantables supplices d'un Ponticus ou d'une Blandine, que de consacrer tout un chapitre au « martyre intérieur », de Marc-Aurèle? Il y a cependant quelque différence, quoi qu'on en puisse dire, à être tenaillé par les bourreaux dans le cirque et mis en pièces par les lions, ou, comme le « noble empereur », à vivre en mélancolique époux d'une femme qui ne partage pas nos goûts.

l'épée de Marc-Aurèle, sur les bords lointains du Danube, n'a massacré de Quades et de Marcomans ! Sainte Blandine, si je l'osais, je voudrais remettre aujourd'hui nos « motifs d'espérer » sous la protection de votre douceur et de votre héroïsme [1] ! Mais si je n'ose l'oser, vous comprendrez, Messieurs, vous qui m'écoutez, que j'aie tenu du moins à repasser avec vous ces glorieux souvenirs ; vous trouverez naturel que je me dise particulièrement heureux d'avoir parlé des « motifs d'espérer » dans la ville où, depuis dix-huit cents ans, on n'a jamais désespéré du christianisme, pas plus aux jours de la Terreur qu'au temps de la persécution romaine ; et, quel que soit enfin l'acharnement de nos adversaires, le pouvoir dont ils disposent, l'autorité dont ils se vantent, la confiance qu'ils aient en eux-mêmes et dans la vertu de leurs armes, vous voudrez espérer avec moi que nous en triompherons ; — puisque Blandine a vaincu Marc-Aurèle.

1. Quelques journalistes ont cru devoir s'égayer de cette invocation à sainte Blandine. Je les trouve bien aristocrates ! et j'eusse cru, je l'avoue, que, dans une démocratie, il était assez naturel, puisque l'occasion s'en offrait, de placer nos espérances d'avenir sous le patronage, et d'en remettre la réalisation, pour ainsi dire, à l'intercession d'une servante autrefois crucifiée par les bourreaux d'un fonctionnaire impérial.

L'ŒUVRE CRITIQUE

DE

TAINE

1902

L'ŒUVRE CRITIQUE DE TAINE[1]

Messieurs,

Les mêmes sujets ne s'offrent pas toujours à nous sous le même aspect, et l'une des raisons en est que, — comme les sommets de vos Alpes neigeuses, — ils ne s'éclairent pas toujours de la même lumière. Nous n'avons pas non plus, historiens ou critiques, à tout âge les mêmes yeux ! Lorsqu'il y a de cela douze ou quinze ans, j'ai tâché pour la première fois de caractériser *l'Œuvre critique de Taine*[2], je n'avais guère vu en elle qu'elle-même. Si j'avais eu plus récemment l'occasion de revenir sur cette œuvre, je n'aurais sans doute pu que commenter, paraphraser, et résumer ce qu'en a dit l'un de vos maîtres, M. Victor Giraud, — que je m'honore d'avoir eu pour élève, — dans le solide et brillant *Essai* qu'il a consacré à l'illustre auteur des *Origines de la France con-*

1. Conférence faite à Fribourg, en Suisse, pour l'Université catholique, le 18 janvier 1902.

2. Voyez l'*Évolution des Genres*, 12e leçon. Paris, 1889, Hachette.

temporaine[1]. Et voici qu'aujourd'hui ce qui m'intéresse et ce qui m'attire en lui, c'est sans doute ce qu'y a vu M. Victor Giraud, et c'est bien aussi ce que j'y avais vu moi-même; oui, c'en est bien la valeur intrinsèque, philosophique ou littéraire; et c'en est bien, en France et hors de France, la profonde influence, plus profonde, plus étendue peut-être que celle même d'Ernest Renan; mais c'en est surtout, Messieurs, la signification « représentative » ; — et j'oserais dire presque « symbolique ».

L'œuvre de Taine, à elle toute seule, « symbolise » ou résume toute une période ou toute une phase de l'histoire de la pensée contemporaine. Je la trouve expressive, en son développement successif, de quelques unes des lois essentielles de l'esprit humain. Elle se prolonge, elle se dépasse elle-même de toute la portée des conséquences implicitement contenues dans ses propres principes. Et si cette manière de la louer vous paraissait d'abord excéder la mesure, j'espère, Messieurs, qu'après m'avoir entendu, — si je réussis à me faire entendre, — vous en tomberez d'accord avec moi.

1. *Essai sur Taine, son œuvre et son influence*, par M. Victor Giraud, professeur de littérature française à l'Université de Fribourg (Suisse). Paris, 1901, 1902 Hachette.

I

Ni dans la vie, ni même dans la littérature et dans l'art, nous ne faisons toujours tout ce que nous voudrions; mais, en revanche, nous n'avons pas toujours voulu ce qu'il nous est arrivé de faire. Mettons pour le moment que ce soit ici, Messieurs, cette part d'inconscience ou de spontanéité, sans laquelle je serais tenté de dire qu'il n'y a pas de grand talent, encore moins de génie, et reconnaissons-la dans l'idée que Taine se formait lui-même de son œuvre, quand il écrivait, peu de temps avant sa mort, que « pendant quarante ans il n'avait fait que de la psychologie, appliquée ou pure ». Il se trompait, à mon avis; et il se diminuait. Assurément il a fait de la « psychologie, » à sa manière, qui ne fut point celle de Cousin et de Jouffroy, mais il a fait autre chose; et ni la méthode qu'il a portée dans la recherche psychologique, ni la conception même de l'homme et de la vie qui s'est dégagée pour lui de cette recherche, ne font, à mon avis, la signification durable et l'unité réelle de son œuvre. Elles sont ailleurs! Et, pour vous dire tout de suite où je les vois, sauf à vous expliquer, tout de suite aussi, et à « humaniser » la formule un peu ré-

barbative dont j'ose me servir, Taine est un homme qui n'a travaillé toute sa vie qu'à chercher le « *fondement objectif du jugement critique.* »

Vous connaissez, Messieurs, le paresseux proverbe : « Des goûts et des couleurs il ne faut pas disputer » ; et je doute qu'il y en ait de plus faux. Car d'abord, si vraiment il ne *faut* disputer ni des couleurs, ni des goûts, vous conviendrez avec moi qu'il est peu d'obligations dont nous tenions en réalité moins de compte, et, vous le savez par votre propre expérience, la conversation, même familière, ou familiale, ne s'emploie généralement qu'à ce genre de disputes. Nous admettons, à la rigueur — et quand encore nous sommes très tolérants, — qu'on ne partage pas nos idées, nous n'admettons guère que l'on ait d'autres goûts que les nôtres, surtout en matière d'art et de littérature; et je crois bien que nous avons raison.

Permettez-moi de prendre d'abord, et exprès, des exemples très gros. Nous avons certainement raison de préférer la tragédie d'*Andromaque* à celle de *Lucrèce*, et, généralement, le théâtre de Jean Racine à celui de François Ponsard. Nous avons raison, je le crois, de préférer la musique de Beethoven à celle de Nicolo, et même d'Offenbach, la *Symphonie Pastorale* aux *Rendez-vous bourgeois* et à la *Belle Hélène*. Nous avons

également raison de préférer la *Ronde de nuit* à la *Prise de la Smalah*, et, généralement, la peinture de Rembrandt à celle d'Horace Vernet. Mais pourquoi avons-nous raison? Comment et par quelles raisons établirons-nous que nous avons raison? Ne disputera-t-on pas de ces raisons, à leur tour, et avec raison? Qui sera le juge de ce nouveau procès? Et ce juge, de qui tiendra-t-il sa compétence et son autorité? Ἀναγκη στῆναι, disent les philosophes : il faut en finir! Et si quelqu'un refuse de reconnaître cette « nécessité », quels moyens avons-nous de l'en convaincre? C'est tout le problème de la critique.

L'originalité de Taine est de l'avoir conçu dans toute son ampleur, d'avoir cru qu'on pouvait le résoudre, et de s'y être quarante ans appliqué. Le jugement critique, à son sens, non seulement n'a rien d'arbitraire ni de capricieux, mais il ne saurait rien avoir de « personnel » ou de « propre » à celui qui l'exprime; il n'est pas libre; il a un fondement dans la nature des choses, il en doit avoir un; c'est à nous de le chercher; et, si nous ne réussissons pas à le trouver, ce ne sera pas une entreprise vaine, mais au contraire, et pour bien des motifs, infiniment féconde, que de l'avoir cherché : telle est, Messieurs, l'idée maîtresse de Taine, l'inspiration de son œuvre entière; et, pour ainsi

parler, tel est donc le biais par lequel il nous faut la prendre, si nous en voulons voir l'unité fondamentale se dégager de la diversité des écrits qui nous la cachent ; — les contradictions s'atténuer ou plutôt se résoudre ; — et, comme je vous le disais, la signification profonde se préciser en s'élargissant.

Comment en effet, et pourquoi, le même homme s'est-il intéressé tour à tour à l'*Histoire de la Littérature anglaise*, et à la *Philosophie de l'Art*, et aux *Origines de la France contemporaine?* Ce n'a pas été de sa part, vous le savez, curiosité d'amateur ou de dilettante! Nul n'a eu plus que Taine, en son temps, l'horreur du dilettantisme; et c'est ce qui le distingue expressément de Renan. Il n'a pas eu, non plus, le goût de ces « monographies », où l'érudition triomphe, qui n'ont d'autre objet qu'elles-mêmes, et, souvent, d'autre intérêt que celui que l'auteur y prend, pour des raisons qui nous échappent. J'ai quelque idée qu'en parlant de la sorte je songe aux *Causeries du Lundi*. Mais alors, Messieurs, et au lieu de s'enfermer, comme un Mommsen, par exemple, ou comme un Fustel de Coulanges, dans une province de l'histoire, quelles raisons Taine a-t-il eues de traiter successivement des sujets aussi divers? Nous pouvons maintenant répondre à la question. *Histoire de la Littérature anglaise*, *Philosophie de l'Art*,

Origines de la France contemporaine, ce sont autant de documents et d'illustrations à l'appui de la méthode; ce sont autant d'épreuves, et d'épreuves successives, auxquelles il a voulu soumettre la solidité de ses principes critiques ; ce sont autant de démonstrations tendant à établir, je ne veux certainement pas dire l'infaillibilité, mais l'objectivité du jugement critique. Son livre même de *l'Intelligence*, à le bien entendre, n'est pas autre chose; et si seulement il eût vécu, je ne doute pas que nous ne l'eussions retrouvé tout entier dans le livre qu'il rêvait d'écrire sur *les Émotions et la Volonté*. Là est bien l'intention de son œuvre, et là surtout en est l'unité, dans le parti pris, dans le dessein formé d'établir qu'il y a un « bon » et un « mauvais goût », ou, plus généralement, des opinions fausses et des jugements vrais ; des certitudes, et des certitudes absolues, en esthétique et en morale comme en physiologie ; un *criterium* de ces certitudes, une évidence, — dont l'autorité, pour être plus laborieusement acquise, et plus éloignée de l'usage commun, — n'est cependant pas moindre ni ne s'impose moins nécessairement ; et enfin, Messieurs, je n'ose dire une science, mais une connaissance des « produits de l'esprit humain »[1], qui ne le cède à aucune autre pour

1. L'expression est de Renan, et on remarquera qu'à ses débuts, quand il écrivait l'*Avenir de la Science*, c'est la constitution de

l'universalité de ses principes, la rigueur de ses démonstrations, et l'importance de ses résultats.

Par cette même intention s'expliquent également ou se concilient, pour mieux dire, les contradictions qu'on a relevées dans l'œuvre de Taine. Je ne parle pas, vous m'entendez bien, de ces contradictions de détail auxquelles nous sommes tous exposés, qui n'atteignent pas le fond des choses, et dont rien n'est plus présomptueux que de vouloir à tout prix éviter le reproche, parce qu'on ne l'évite en général qu'aux dépens de la vérité. N'essayons pas, Messieurs, de mettre dans la représentation des choses humaines plus de logique et d'unité que n'en comporte leur condition mouvante! Mais, vous le savez, on a cru voir, on a signalé plus d'une fois dans l'œuvre de Taine une contradiction de fond, et c'est celle qu'il y aurait entre le « positivisme » de ses débuts, et ce que nous pouvons bien appeler « l'idéalisme » de ses dernières conclusions.

Vous connaissez tous, Messieurs, cette belle page des *Origines de la France contemporaine :*

Aujourd'hui, après dix-huit siècles, le christianisme est encore, pour 400.000.000 de créatures humaines, l'organe spirituel, la grande paire d'ailes indispen-

cette science elle même que Renan dans son « gros Pourana » s'était proposé d'esquisser.

sable pour soulever l'homme au-dessus de lui-même... Toujours et partout, depuis dix-huit cents ans, sitôt que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent. En Italie pendant la Renaissance, en Angleterre sous la Restauration, en France sous le Directoire, on a vu l'homme se faire païen... la cruauté et la sensualité s'étalaient, la société devenait un coupe-gorge et un mauvais lieu. Quand on s'est donné ce spectacle, et de près, on peut évaluer l'apport du christianisme dans nos sociétés modernes. Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, aucun gouvernement ne suffit à le suppléer dans ce service. Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente natale... et le vieil Évangile, quelle que soit son enveloppe présente, est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social.

Mais vous rappelez-vous cette autre page du livre des *Philosophes classiques*, où l'auteur, trente ans auparavant, ne reprochait rien tant à l'éclectisme que d'avoir mis partout de la morale; et fût-il jamais, — en apparence au moins, — contradiction plus flagrante?

Cette préférence pour la morale a fini par réformer toute la philosophie de M. Cousin... Il a réfuté par une équivoque le scepticisme, *doctrine immorale;* réduit la psychologie à l'étude de la raison et de la liberté *seules facultés qui aient rapport à la morale;* prescrit à l'art l'expression *de la beauté morale;* institué Dieu *comme gardien de la morale* et fondé l'immortalité de l'âme *comme sanction de la morale.* Ainsi

accaparé, il a supprimé la philosophie philosophique, laissant entières les objections anciennes, répétant les démonstrations anciennes, effaçant les questions de science, réduisant la science à une machine oratoire d'éducation et de gouvernement.

Eh bien! Messieurs, la contradiction ne s explique pas seulement, mais elle s'évanouit, à vrai dire, et il n'y en a plus, si nous avons présent à l'esprit le dessein critique de Taine, et je crois que je vous le montrerai tout à l'heure. Oui donc, si vous ne voyez en Taine qu'un philosophe ou un historien comme un autre; si vous ne voyez dans ses *Philosophes classiques* qu'une spirituelle satire de l'éclectisme, ou dans ses *Origines*, qu'une histoire de la Révolution française, oui, je le veux bien, il se contredit. Mais, à travers l'histoire et la philosophie, si ce qu'il poursuit, c'est sa recherche du fondement objectif du jugement critique; si l'histoire et la philosophie ne lui sont, pour ainsi parler, qu'un champ d'expériences; et si ce qui l'intéresse en elles, ce n'est pas elles, mais, — au même titre que dans une fresque de Michel Ange ou dans une symphonie de Beethoven, — si c'est l'esprit humain dont elles ne sont que des manifestations; s'il attache infiniment moins de prix à ses opinions et à ses « arrêts » sur la Renaissance ou sur la Révolution qu'aux « considérants » qui les motivent, qui les fondent, ou qui les démontrent, alors,

je le répète, la contradiction n'en est plus une, et tout simplement, en ce cas, d'une vue partielle, étroite ou mutilée, de l'objet même de sa recherche et du problème de la critique, il s'est progressivement élevé à une vue plus générale, plus haute, et plus féconde.

C'est, Messieurs, ce qui nous rend compte encore d'un autre caractère de son œuvre, et non pas le moins remarquable ou le moins original, à mon gré. Je le rapprochais tout à l'heure de Renan. Quand nous lisons Renan, ses *Origines du Christianisme* ou son *Histoire du Peuple d'Israël*, ce n'est pas à Renan que nous nous intéressons, mais au sujet qu'il traite, c'est à ce qu'il nous apprend du peuple d'Israël et de son rôle dans l'histoire de l'humanité, des origines du christianisme et de la prédication de saint Paul ou de l'Évangile de Jean. Mais, au contraire, Messieurs, quand nous lisons les *Origines de la France contemporaine*, est-ce l'histoire de la Révolution que nous y cherchons? Sont-ce des renseignements, des « informations » sur Shakspeare, sur Milton, sur Byron ou sur Dickens, que nous demandons à l'auteur de l'*Histoire de la Littérature anglaise?* Je ne le crois pas! C'est à Taine lui-même que nous nous intéressons, je veux dire non pas à sa personne, — dont jamais écrivain, surtout en notre siècle, ne fit moins confidence au public, — mais à

sa pensée, au mouvement de sa pensée, mais aux conclusions vers lesquelles nous nous sentons entraînés par sa dialectique impérieuse et brillante. Et ses conclusions ne sont point de la même nature que leurs prémisses! Elles en découlent, mais elles les débordent. L'analyse du génie de Shakspeare ne sert que de démonstration à une théorie de « la production de l'œuvre d'art » ; l'explication de la fortune de Napoléon aboutit à un système entier de morale, de politique et même de gouvernement. Il s'en dégage des principes généraux et des lois, analogues pour nous, identiques pour Taine, aux lois de la mécanique ou de la physique ; — et sans doute c'est ce qu'il appelait faire de la psychologie.

Mais il faisait quelque chose de plus! Dans ce domaine de la critique et de l'histoire, livré jusqu'alors à l'arbitraire du jugement individuel, en essayant d'introduire la notion de loi, c'était la méthode qu'il enrichissait, ou, pour mieux dire encore, il la transformait ; et nous, c'est à cette transformation que nous nous intéressons dans son œuvre. Nous aimons à le voir, selon son expression, « souder le domaine des sciences morales à celui des sciences naturelles ; » retrouver dans l'histoire des « produits de l'esprit humain » les conditions éternelles qui gouvernent l'évolution de la nature ; s'acheminer vers l'énonciation de cette

loi suprême, du sein de laquelle, selon sa poétique expression, « on verrait, comme d'une source, se dérouler, par des canaux distincts et ramifiés, le torrent éternel des événements et la mer infinie des choses »[1]. C'est ce qui donne à l'histoire de sa propre pensée autant d'intérêt qu'en puisse offrir aucune biographie d'écrivain ou même d'homme d'action; c'est ce qui en fait comme un roman d'aventures héroïques à la recherche de la vérité; c'est ce qui communique, à son *Histoire de la littérature anglaise* ou à ses *Origines de la France contemporaine*, une valeur qu'elles continueront d'avoir, même s'il s'était trompé sur les traits caractéristiques du génie anglo-saxon ou sur le caractère essentiel de la Révolution française; — et tout cela, Messieurs, c'est ce que je voudrais maintenant vous montrer.

II

Il est parti, vous le savez, du pur positivisme, ou de ce que l'on appelait le positivisme aux environs de 1855, qui n'était pas d'ailleurs le vrai

1. Je pourrais ajouter, et j'ajoute, que là même est une des raisons de la résistance qu'il a rencontrée. Toute une école de critique, issue de Renan, n'estime-t-elle pas en effet que nous avons toujours assez de « certitudes »; et que la liberté du vagabondage in-el-

positivisme, celui d'Auguste Comte, mais le positivisme réduit et mutilé, le positivisme étroit et sectaire, celui que représente le nom du consciencieux et peu intelligent Littré. La critique de Taine, sa méthode ou son système, n'a d'abord été qu'une application des règles de ce positivisme à la caractérisation des œuvres de la littérature et de l'art. Faire abstraction de soi-même en présence de l'objet, d'une toile de Rembrandt ou d'un drame de Shakspeare ; — ne tenir aucun compte, pour commencer, ni même plus tard, de l'impression qu'ils provoquent en nous ; — les étudier avec le même désintéressement, la même impartialité que le zoologiste ou le botaniste étudient le tigre et le mouton, la rose et la belladone ; — tâcher d'en découvrir le caractère essentiel ou dominateur, celui qui commande les autres, qui les « nécessite » ou qui les « conditionne », celui qui distingue Shakspeare de Ben Jonson, ou Rembrandt de Rubens ; — montrer la dépendance où il est des caractères généraux et communs qui sont ceux de la Renaissance anglaise au temps d'Élisabeth ou de la peinture hollandaise contemporaine de Tromp et de Ruyter ; — comparer ces

lectuel est une des plus précieuses conquêtes du romantisme ? Il nous faut déjà nous soumettre aux affirmations des géomètres et des chimistes : va-t-on nous enlever le droit de traiter Racine de « vieille botte » ou Bossuet de « rhéteur » ?

œuvres entre elles et les « étiqueter », — il n'y a pas d'autre mot, — les cataloguer, les classer comme font encore les naturalistes pour les espèces de la nature ; — et, comme eux enfin, de ce tableau de la nature, interprété par lui-même, sans idée préconçue, dégager, si nous le pouvons, les lois de l'organisation, de l'évolution, et de la vie, telle a été l'œuvre de Taine dans son *La Fontaine et ses Fables*, dans ses *Essais de critique et d'Histoire*, dans son *Histoire de la littérature anglaise*.

Vous voyez bien, Messieurs, la méthode. Peu de gens la pratiquent ! mais les principes ou plutôt les recommandations nous en sont devenues familières. Elle est, encore une fois, tout à fait analogue à celle des sciences naturelles, de la botanique ou de la zoologie. Comme en zoologie et comme en botanique, la détermination du caractère essentiel, sous le nom de « faculté maîtresse, » en fait le principal objet. Les « grandes pressions environnantes, » qui sont, comme en zoologie et comme en botanique, la « race, » le « milieu, » et le « moment, » nous rendent compte à leur tour des modifications que subit, au cours de l'évolution de la littérature ou de l'art, cette « faculté maîtresse. » Des milieux seront plus favorables au développement de la faculté dramatique, et d'autres, à l'épanouissement de l'imagination ora-

toire. Le génie lui-même est « conditionné » par le moment, et Raphaël ou Titien ne pouvaient pas plus être contemporains de Giotto que Beethoven ou Wagner des commencements de leur art. Il y a des familles naturelles d'esprit, comme il y a des espèces animales ou végétales : des félins et des rongeurs, des solanées et des graminées. Nous pouvons les reconnaître : ce n'est qu'une question de conscience et de science. Les Hindous ont eu « la tête épique, » et les Chinois ne l'ont pas eue : voilà un fait. Le génie dramatique a fait défaut aux Sémites, en voilà un autre. L'objet de la critique est de mettre ces faits en lumière et de les enchaîner ; de les subordonner à des lois plus générales qu'eux-mêmes ; de leur communiquer enfin la certitude qui est inséparable des faits bien observés, des classifications bien faites, et des lois scientifiquement démontrées.

Car, Messieurs, ne nous y trompons pas : c'est toujours ici l'arrière-pensée de Taine. On dit que les jugements sont changeants : il ne jugera donc pas. Mais, entendons-nous bien, une constatation n'est pas un « jugement ». Je parle ici la langue de l'usage, non celle des philosophes ou des logiciens. Ce n'est pas un jugement que de dire que deux et deux font quatre, et ce n'en est pas un que d'affirmer que le renard est de la famille du chien. Ce n'en est pas un non plus que de faire

observer que, parmi les félins, le tigre ou le lion sont plus forts que le chat. Pareillement, Messieurs, ce ne sera donc pas un jugement si je dis que Racine est supérieur à Pradon, ou si je mets l'*Odyssée* au-dessus de la *Chanson de Roland*. C'en était un quand je ne consultais que mon impression personnelle, et que je faisais de mon plaisir la mesure de mon opinion. J'étais alors, non pas du tout, comme on le croit, un indépendant, mais un hérétique en critique. Mais il ne s'agit plus ici de moi, de mon plaisir ou de mon impression ; non seulement j'ai commencé par en faire abstraction, mais toute la méthode n'a eu pour objet que de soustraire mon assertion finale à ce qui pouvait en altérer le caractère d'impersonnalité. Que j'y aie d'ailleurs ou non réussi, ce n'est pas là le point. L'excellence de la méthode ne va pas jusqu'à garantir l'habileté de celui qui s'en sert. Une méthode n'est qu'un instrument : il faut savoir la manier.

Mais si je l'ai bien maniée, le résultat est certain, et on n'y peut pas échapper. Les raisons qui font que Beethoven est supérieur à Offenbach sont du même ordre que celles qui nous ont obligé de classer le chien ou le chat, je suppose, au-dessus de l'ornithorynque. Elles sont intrinsèques, objectives, scientifiques. Mon goût, le vôtre, le goût en général n'a rien à voir dans mes conclusions. Elles

sont vraies précisément de ce qu'elles ne sont pas miennes ; le fondement en est extérieur à vous comme à moi ; si vous les contestez, ce n'est pas à moi, mais à la vérité que vous vous en prenez. Vous parlez de ce que vous n'avez pas étudié ; vous ne prouvez que l'étendue de votre ignorance, — disons, plus poliment, de votre incompétence. Définissez-vous *a priori* les propriétés de l'alcool ou celles de l'éther ? Pourquoi voudriez-vous sans étude ni préparation parler de Dante ou de Shakespeare ?

Ainsi, Messieurs, le jugement critique, en devenant scientifique, perd le caractère de subjectivité qui permettait d'en disputer. Les constatations de l'histoire, de la littérature et de l'art ont ou peuvent avoir exactement la même valeur que celles de la physique ou de la mécanique. Les sciences morales sont effectivement « soudées » aux sciences naturelles, qu'elles prolongent, et, s'il faut d'ailleurs convenir qu'elles en diffèrent, ce n'est plus en substance, mais uniquement par un degré de complication ou de complexité de plus. Vous remarquerez ici qu'il y a déjà un pas de fait en avant, et que déjà ce positivisme diffère sensiblement de celui de Littré, pour se rapprocher de celui d'Auguste Comte. Nous allons voir comment il devait bientôt le rejoindre et le dépasser.

Ce qui ne pouvait en effet échapper longtemps

à un esprit de la pénétration et de la loyauté intellectuelle de Taine, c'est ce qui vous a déjà, je pense, paru sujet à discussion dans l'exposé de cette méthode même. Il y a certainement des analogies entre la nature et l'homme; il y en a donc entre l'histoire naturelle et la science des « produits de l'esprit humain ». Mais, après cela, les « produits de l'esprit humain » sont les « produits de l'esprit humain ; et quel droit avons-nous de les confondre avec les œuvres de la nature? C'est une première difficulté. Pour ma part, je suis de ceux qui pensent,— avec Pascal, contre Spinosa,— que l'homme est dans la nature comme un empire dans un empire, borné de tous côtés par elle, mais, en tant qu'homme, indépendant d'elle et soumis à ses propres lois. Supposons, cependant, qu'on ait le droit de faire cette confusion; celui que l'on n'a certainement pas, c'est, Messieurs, de raisonner de littérature ou d'art en dehors et indépendamment de notre sensibilité, puisqu'enfin, l'émotion que l'art et la littérature nous procurent n'est pas seulement leur objet, mais leur raison d'être, — et, j'ajoute, leur origine historique. Il n'y a pas d'architecture ni de peinture « naturelles ». Ce sont ici des créations entièrement humaines. La lavande et le thym n'ont pas été faits pour être « odorés, » le cheval pour être monté, le chien pour nous aider à garder nos moutons ou à

chasser le lièvre : il est difficile de prétendre que la *Vénus de Milo* n'ait pas été faite pour être regardée, *Hamlet* pour être joué, la *Symphonie pastorale* pour être écoutée. Pour ce seul motif, il ne suffit donc pas de les « caractériser » en soi, et en dehors de nous. Le premier caractère, le caractère vraiment essentiel de ces chefs-d'œuvre est celui qui répond à l'émotion qu'ils nous procurent. Conçus et réalisés pour un objet, qui est de « plaire » — au sens large, au sens noble et élevé du mot, — nous n'en disons rien de « caractéristique » si nous ne les jugeons par rapport à cet objet.

Qu'est-ce à dire, Messieurs, sinon qu'en demandant à la science le fondement objectif du jugement critique, on ne résout pas le problème, mais on l'élude ? Les valeurs naturelles sont une chose, les valeurs esthétiques en sont une autre. Je vous demande ce que vaut une toile de Rembrandt, si j'ai raison d'y prendre du plaisir, et quelle est la qualité de ce plaisir ? Vous me répondez que vous ne me le direz pas, et qu'au surplus cela importe peu. Comment ? Cela importe peu ? Mais, au contraire, c'est cela seul qui importe, et le reste ne vient qu'ensuite. Il n'était pas possible, Messieurs, que Taine en demeurât là, et aussi l'un de ses livres les plus importants, sa *Philosophie de l'Art*, qui n'est pas l'un de ceux que l'on cite le plus souvent, n'en est-il pas moins l'un de ceux qui font

vraiment époque dans l'histoire de sa pensée.

Non pas du tout qu'il y répudie ou qu'il y contredise aucun des principes qu'il a précédemment posés, et, même, on pourrait dire qu'il ne réussit pas mal à en accorder la première et systématique étroitesse avec les exigences d'une critique nouvelle. A cet égard, il n'a pas cessé de procéder en naturaliste, ou même, si vous le voulez, en positiviste. Son ambition y est toujours de poser le fondement objectif du jugement critique. Mais, tandis qu'il n'avait formulé jusqu'alors que des jugements quantitatifs, pour ainsi dire, la nécessité s'impose à lui d'en formuler désormais de qualificatifs, puisque aussi bien ce sont les seuls que nous demandions à la critique. Lequel des deux est le plus Allemand de Beethoven ou de Wagner, ou lequel des deux est le plus Anglais, de Byron ou de Shelley? C'est une question intéressante, mais c'est désormais une question secondaire, et dont on pourrait dire, en un certain sens, qu'elle n'intéresse au fond que les Anglais ou les Allemands. La question de savoir s'il y a quelque rapport, et de quelle nature, entre la tragédie de Racine, la peinture de Lebrun, les charmilles de Versailles, et la société qu'on voit vivre dans les *Lettres* de M^me^ de Sévigné, n'intéresse que les historiens ou les philosophes. Mais la vraie question, celle qui importe à tout le

monde, c'est de savoir qui, de Rubens ou de Rembrandt, de Raphaël ou de Léonard, de Phidias ou de Praxitèle, par les moyens de son art, nous a donné de son art même la plus haute idée.

Oui, moquons-nous, si nous le voulons, et redisons avec le poète :

Qu'importe le flacon pourvu qu'on ait l'ivresse!

Égayons-nous aux dépens de cette critique qui donne des prix et des accessits. Ce n'en est pas moins la seule dont nous ayons affaire. Toute autre critique ne lui sert que de base ou de point de départ, n'a d'objet que de nous y acheminer. Il y faut enfin venir. Il faut nous dire pourquoi la *Kermesse* du Louvre, dans l'histoire de la peinture, est inférieure ou supérieure à la *Ronde de nuit*, ou, dans l'histoire de la littérature dramatique, la *Phèdre* de Racine inférieure ou supérieure à l'*Otello*, de Shakspeare ; et on n'a rien fait en critique si l'on ne nous le dit pas. Et pour nous le dire, n'est-il pas évident qu'il faut que l'on recoure, Messieurs, à des considérations d'un autre ordre, d'une autre nature, tirées d'un autre fonds que celles qui décidaient de la supériorité des mammifères sur les marsupiaux? C'est ce que Taine a fait, dans sa *Philosophie de l'Art*, quand il a fait, finalement, du « degré de bienfaisance » du caractère qu'elle

exprime le critérium de la valeur d'une œuvre d'art.

Oserai-je dire, à ce propos, qu'on ne lui en demandait pas tant, — passez-moi l'expression familière ; — et vingt exemples témoigneraient, au besoin, je ne puis plus dire ici de l'insuffisance, mais au contraire de l'exagération de ce critérium. L'intensité des impressions que nous devons aux œuvres de la littérature ou de l'art est une chose ; leur degré de bienfaisance ou de moralité en est une autre. L'Hermione de Racine, sa Roxane, sa Phèdre, qui n'expriment sans doute rien de bienfaisant, — et dont les exemples non seulement ne sont pas à suivre, mais ne sont pas non plus « à éviter », puisqu'elles sont autant de victimes de la fatalité passionnelle, — n'en demeurent pas moins des créations d'art très supérieures à la Zaïre, à l'Alzire, à l'Aménaïde de Voltaire. Lesquels encore sont les plus bienfaisants, des caractères d'*héroïsme*, un peu déclamatoires parfois, qu'exprime l'entraînante peinture de Rubens, ou des caractères d'*intimité* qui font le charme, la profondeur et la magie de la peinture de Rembrandt? [1] On pourrait discuter longtemps. Mais, Messieurs, ce sont là pour nous, aujourd'hui, des détails, et l'impor-

1. Je dois ces deux mots, dont l'opposition exprime si justement et si bien l'essentielle différence du génie de Rubens et de celui de Rembrandt, à M. Carolus Duran.

tant, l'unique important, le voici. Dans sa *Philosophie de l'Art*, et en raison de sa soumission aux exigences de son sujet, la critique de Taine, de scientifique qu'elle était, s'est faite esthétique. et le fondement objectif du jugement, qu'il avait cru trouver jusque-là dans les analogies de l'histoire naturelle, il a dû le chercher dans l'homme, et dans la constitution de notre sensibilité

Un autre s'en fût-il tenu là? Oui, peut-être, un Nisard ou un Sainte-Beuve. Mais de la façon que Taine s'était posé la question, toutes les formes de l'humaine activité relevaient de sa critique, et après avoir éprouvé la valeur de son système ou de sa méthode par la littérature et par l'art, il lui restait à l'éprouver dans le domaine de l'histoire et de la politique. C'est ce qu'il a tenté, vous le savez, dans ses *Origines de la France contemporaine*.

Les événements de 1870-1871 ont-ils d'ailleurs été pour quelque chose dans le choix du sujet? On l'a dit, et cela se peut. Aucun de nous n'est si philosophe que de pouvoir tout à fait s'isoler des événements de son temps, et la vie publique a son retentissement jusque dans la sphère de la pensée pure. Mais, précisément, Taine, en dépit de l'apparence, n'a jamais vécu dans la sphère de la pensée pure. Il n'y vivait pas, quand il se faisait, pour *la Vie parisienne*, le secrétaire de Tho-

mas Graindorge ; il n'y vivait pas quand il écrivait ses *Notes sur l'Angleterre*. Et, sans doute, sa manière de s'inspirer de l'*actualité* ne ressemblait pas à celle d'un journaliste ! Sous les faits qu'il observait, de quelque nature qu'ils fussent, il en cherchait toujours la loi. Mais parce qu'il en cherchait la loi, tous les faits aussi, de quelque nature qu'ils fussent, avaient pour lui la même importance ; la vie contemporaine apparaissait à ses yeux comme une psychologie en mouvement ou en action, tout aussi féconde que l'autre, celle du passé, pour fonder les conclusions qu'il poursuivait ; les origines prochaines de la France de son temps lui étaient une matière aussi naturelle que l'histoire de l'art italien ou celle de la littérature anglaise ; et voilà comment, après l'histoire des idées et l'histoire des œuvres, voulant essayer d'une application de sa méthode à l'histoire des actes, il a choisi les *Origines de la France contemporaine*, comme il aurait pu choisir les *Origines de la Réforme du XVI^e^ siècle*. Je ne vois en effet que cet autre sujet, Messieurs, les *Origines de la Réforme*, qui eût pu convenir à son dessein premier, toujours le même, de trouver le fondement objectif du jugement critique. Mais les *Origines de la France contemporaine* avaient ce double avantage, puisqu'il écrivait en français, de ne pouvoir manquer d'intéresser particulièrement un

public français, et de fournir surtout à l'observation psychologique, actuelle et directe, une matière prochaine que ne lui offraient pas les temps lointains de Luther et de Calvin.

Du point de vue que j'ai pris à mon tour pour essayer d'apprécier l'œuvre de Taine, je n'ai eu besoin, Messieurs, de vous dire ni ce que je pense moi-même du génie anglo-saxon, ni si je préfère l'art flamand à l'art italien, ou la cathédrale gothique au temple grec. Ce n'était pas la question. Pareillement, je n'ai point à vous dire ce que je pense de la Révolution française, en général, ni du tableau que Taine en a donné. Je l'ai fait ailleurs[1]. Mais, ce qu'il est bien plus important de vous faire observer, c'est qu'en abordant l'histoire proprement dite, Taine a dû reconnaître qu'on ne saurait traiter les hommes comme des abstractions, ni même comme des unités égoïstes, et qu'à vrai dire les sciences morales n'étaient point les « sciences naturelles ». Déjà, en étudiant la question de l' « idéal dans l'art », il avait dû reconnaître que, de quelque façon que l'on en explique la genèse ou l'évolu-

1. Voyez dans *Histoire et Littérature*, III, le chapitre intitulé : *Un récent historien de la Révolution*. Le reproche le plus grave que j'y adresse à Taine est de n'avoir pas tenu compte, lui, pessiviste et déterministe, de ce qu'il y a eu de « satanique, » selon le mot de J. de Maistre ou, plus simplement, de fatal et de providentiel, dans le mouvement de la Révolution.

tion dans le passé, le « règne humain » nous apparaît décidément comme « un Empire dans la nature ». Il s'est aperçu, en abordant l'histoire, qu'il n'y avait pas de beaux crimes ni de beaux monstres, ainsi qu'il l'avait cru au temps de sa jeunesse, et que ce n'était point de la science que d'affecter, en présence des massacres de septembre ou du régime de la Terreur, la sereine impartialité du chimiste manipulant en son laboratoire la série des éthers. Il a compris que, tandis qu'on ne pouvait reprocher à un tigre ou à un crocodile, — la comparaison est devenue classique, — d'être conformes à leur définition, qui n'est pas celle de la gazelle, l'humanité ne saurait pardonner à un homme d'avoir été Robespierre ou Marat. Et, à la vérité, Messieurs, comme c'était l'un des points sur lesquels on lui faisait grief de se contredire, je sais bien qu'il s'est assez mal défendu « Ce volume, *comme les précédents*, disait-il, en 1884, dans la *Préface* du tome III de sa *Révolution*, n'est écrit que pour *les amateurs de zoologie morale*, pour les naturalistes de l'esprit... et non pour le public. » Il se trompait : ce volume, « comme les précédents » était bien écrit pour le public ; on écrit toujours pour le public ; et il n'oubliait après cela que de nous dire ce que c'est, Messieurs, qu'un « naturaliste de l'esprit » et ce que c'est surtout que la « zoologie morale ». On

parlerait aussi bien de « botanique subjective » et de « physique immatérielle ».

N'eut-il pas mieux fait de dire, tout simplement, qu'à mesure qu'il avait davantage étudié, de plus près et dans leur infinie complexité, « les faits humains », il en avait mieux discerné le caractère propre et original? Non, sans doute, il n'avait rien abandonné de ses premiers principes, et il eût bravement soutenu, comme vingt-cinq ans auparavant, que « le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre », ce qui veut dire, ce qui voulait dire quand il l'écrivait, en 1863, que « toute donnée complexe naît de la rencontre de données plus simples », et rien de plus[1]; mais il sentait maintenant la nécessité d'expliquer une formule équivoque, et de plier la rigidité théorique des principes aux exigences des problèmes successifs qui s'étaient posés devant lui. A ses débuts, pour apprécier les *Fables* de La Fontaine ou l'*Histoire de Tite-Live*, il n'avait eu besoin que d'un critérium naturel. Quand il avait fallu comparer la peinture de Rubens à celle de Rembrandt, alors lui était apparue la nécessité d'un critérium esthétique et même déjà moral. Maintenant qu'il s'agissait de caractériser l'œuvre mêlée de la

1. Il est d'ailleurs probable, qu'en dépit de notre protestation, comme de celles qui l'ont précédée et qui pourront la suivre, on continuera de prendre la phrase de Taine à contresens.

Révolution, il s'était aperçu qu'on ne le pouvait sans avoir un critérium moral, et qu'on ne saurait se prononcer sur Napoléon ou sur Mirabeau, si l'on ne le faisait au nom de certaines idées qui se trouvent être, à l'analyse, dépourvues de « base physique », et qui n'ont point d' « origine animale ». C'est donc le champ de sa vision qui s'était élargi, comme il était naturel, à mesure que s'étendait le champ de son investigation. La vérité s'était révélée plus complexe, moins aisée à saisir, plus fuyante, à mesure qu'il en approchait davantage. Et je comprends, Messieurs, qu'il lui en coûtât un peu de déclarer, après s'être moqué, comme vous l'avez vu, des préoccupations morales de l'éclectisme, que toutes les questions humaines se ramenaient à un problème de morale; — mais c'était bien sa conclusion.

Ainsi s'achève et se complète sa physionomie de chercheur obstiné. Qu'a-t-il voulu d'abord? Oh! rien que de très simple, et ce qu'avaient voulu La Bruyère et Boileau! Il a voulu prouver qu'il y avait « un bon et un mauvais goût ». Relisez à cet égard le préambule et les dernières pages de *la Philosophie de l'Art*. Mais au lieu qu'avant lui la question se posait, pour ainsi dire, sans antécédents, et comme une question de fait ou de conversation, ce sont les fondements, lui, qu'il en a prétendu sonder. Il a creusé jusqu'à ce

qu'il eût trouvé le roc. Quand il l'a eu touché ou cru toucher, il ne l'a pas trouvé assez solide. Courageusement, il s'est remis à l'œuvre, et de nouveaux sondages l'ont conduit plus profondément. Sur ces fondations, mieux éprouvées et plus résistantes, il a essayé de construire l'édifice qu'il rêvait, mais voici qu'en avançant, si les fondations étaient assez solides pour en porter le poids, elles n'étaient pas assez larges pour en soutenir le développement. Avec une patience admirable, et une ténacité qui suffirait à la gloire de son nom, il refaisait donc encore son plan, et, vous le savez, Messieurs, c'est ici qu'on ne saurait trop regretter que la mort soit venue l'interrompre.

... Pendent opera interrupta, minæque
Murorum ingentes...

Il ne manque à l'édifice que son couronnement; mais enfin il y manque, et nous serons donc toujours un peu suspects, si nous voulons l'y ajouter, d'exagérer, d'altérer, ou de trahir la pensée de l'architecte. Nous ne pouvons pourtant nous dispenser d'en hasarder l'entreprise, et ce sera, Messieurs, la conclusion de ce discours. Si l'œuvre critique de Taine est ce qu'elle est, c'est qu'elle touche, par tous ses côtés, à toutes les questions de l'heure actuelle; et, quelque idée que je vous

en aie donnée, cette idée serait insuffisante si je n'essayais de vous dire quelle est, à ces questions, la réponse que son œuvre apporte. Je ne vous demande plus, en m'en excusant, qu'un moment d'attention.

III

Vous vous rappelez, Messieurs, dans ces mêmes *Origines de la France contemporaine*, le mémorable tableau que Taine a tracé, comme en un diptyque, de ces deux conceptions de l'univers : l'ancienne et la moderne, la chrétienne et la scientifique, dont les traits, si nous l'en voulions croire, s'opposeraient les uns aux autres jusqu'à se contredire ; et, depuis tantôt cent cinquante ans, la pensée moderne ne souffrirait de rien tant que de l'impossibilité de les concilier. Eh bien ! j'ose le dire, cette « impossibilité » prétendue n'en est pas une ; elle n'existe pas ; l'œuvre de Taine lui-même suffit à le prouver, et lui-même, s'il lui eût été donné de conduire son œuvre à son terme, je ne vois pas comment il eût pu s'empêcher d'aboutir à cette conclusion. La même aventure lui fût arrivée que jadis à Auguste Comte, ou plutôt, — car j'ai tort de me servir de ce mot d'« aventure », qui semble impliquer je ne sais quoi d'occasionnel et de fortuit, — de même que le fonda-

teur du positivisme, — dont je n'ai pas d'ailleurs à rechercher aujourd'hui dans quelle mesure il a pu s'inspirer, — c'est la logique et la probité de sa pensée qui l'eussent ramené à des croyances dont quarante ans de labeur lui avaient démontré la nécessité. Ses adversaires ne s'y sont pas trompés, et ce qu'ils continuent de poursuivre en lui, je veux bien que ce soit le détracteur ou le juge de la Révolution française, l'historien, le philosophe qui a dressé contre elle le réquisitoire le plus accablant, ou, si vous l'aimez mieux, qui en a si bien défini la nature intime, le mobile essentiel et premier, quand il l'a définie « une translation de propriété » ; mais, n'en doutez pas, c'est bien plus encore le psychologue impartial qui a démontré en fait l'insuffisance de la conception matérialiste de l'histoire ; c'est le logicien qui a soustrait le jugement critique aux fantaisies de l'opinion individuelle ; c'est le moraliste, qui a rétabli non seulement la morale, mais la religion dans ses droits.

Relisons là-dessus les pages classiques où il a essayé, vous savez avec quelle éloquence, de démêler la genèse des idées de *Conscience* et d'*Honneur :*

Seul en présence de Dieu, le chrétien a senti fondre en lui, comme une cire, tous les liens qui mêlaient sa vie à la vie de son groupe ; c'est qu'il est face à face

avec le juge, et ce juge infaillible voit les âmes telles qu'elles sont, non pas confusément et en tas, mais distinctement, une à une. A son tribunal, aucune n'est solidaire d'autrui ; chacune ne répond que de soi ; ses actes seuls lui sont imputés. Mais ces actes sont d'une conséquence infinie, car elle-même, rachetée par le sang d'un Dieu, est d'un prix infini ; par suite, selon qu'elle aura ou non profité du sacrifice divin, sa récompense ou sa peine sera infinie : au jugement final s'ouvre pour elle une éternité de supplices ou de délices. Devant cet intérêt disproportionné, tous les autres s'évanouissent ; désormais sa grande affaire est d'être trouvée juste, non par les hommes, mais par Dieu, et chaque jour recommence en elle l'entretien tragique dans lequel le juge interroge et le pécheur répond.

Voilà pour la *Conscience*, et voici maintenant pour l'*Honneur* :

Aujourd'hui, tout homme de cœur, le bourgeois, le paysan, l'ouvrier a son honneur comme le noble. Lui aussi, à travers les envahissements de la société qui l'enveloppe, il se réserve son enclos privé, sorte d'enceinte morale où il a déposé ses croyances, ses opinions, ses affections, ses obligations de fils, de mari, de père, et tout le trésor intime de sa personne. Cette forteresse-là est à lui seul ; nul, même au nom du public, n'a le droit d'y entrer ; la livrer, serait une lâcheté : plutôt que d'en remettre les clefs, il faut se faire tuer sur la brèche ; quand cet honneur militant se met au service de la conscience il devient la vertu même.

Et l'historien ajoute :

Telles sont aujourd'hui les deux idées maîtresses de notre morale européenne : par l'une, l'individu s'est reconnu des devoirs dont rien ne peut l'exempter ; par l'autre, il s'est attribué des droits dont rien ne peut le priver; sur ces deux racines notre civilisation a végété et végète.

Quand il dit : « végéter », il veut dire que nos civilisations ont vécu de ces idées, et, par un effet de style assez rare, l'exacte propriété de l'expression nuit ici à la clarté de la pensée. Mais vous voyez, Messieurs, l'intérêt de la remarque finale. Le vice et la vertu peuvent bien être, sont sans doute, en un certain sens, des « produits », comme le « vitriol et le sucre », mais, dans leur composition ou dans leur définition, il entre quelque chose de proprement humain, à quoi c'est la science même qui nous interdit d'assigner une origine matérielle. Scientifiquement, ni l'honneur, ni la conscience ne se peuvent expliquer par le seul concours des forces physico-chimiques, par leur transformation ou leur évolution. En vérité, ce sont ici des créations d'un autre ordre. Oui, je dis bien : des « créations»; et je puis ajouter des créations d'un ordre qu'on peut appeler déjà « surnaturel », puisque leur apparition dans le monde, bien loin de résulter du mécanisme fatal ou du jeu naturel des effets et

des causes, l'a au contraire interrompu. Quelque chose n'existait pas avant elles qui date vraiment d'elles; — et nous tenons en elles ce que le déterminisme nous a mis si longtemps au défi de lui montrer : des origines premières, et des commencements absolus.

Faisons maintenant un pas de plus. Que valent ces idées de « conscience » et d' « honneur? » Nous y reconnaissons les « idées maîtresses » de notre morale européenne, et les ouvrières de notre civilisation. Mais d'autres civilisations ont existé, que gouvernaient d'autres idées : la chinoise, ou la musulmane. D'autres « consignes, » c'est le mot de Taine, ont régi en d'autres temps, régissent encore la conduite humaine, à Bornéo, par exemple, ou vers les sources de l'Amazone. Et, qui sait ? pourquoi d'autres paroles ne seraient-elles pas prononcées un jour, un autre *Fiat lux*, dont une autre humanité fera son guide et sa loi.

Nous n'avons donc encore atteint rien d'absolu; nous sommes toujours dans le « relatif ». Il est loisible, il est « scientifiquement » permis à un Arabe, à un Chinois, de préférer à la nôtre la civilisation qui l'a fait ce qu'il est ! Taine répond ici : « Non! cela ne lui est pas permis, et il ne saurait la préférer qu'au détriment de la vérité. Il y a un principe qui juge les civilisations ». Notre civilisation est supérieure à la chinoise ou à la musulmane, et

l'est absolument. Et pourquoi l'est elle? Parce que son principe, en tant que constitué par les concepts de conscience et d'honneur, engendre cet effet que : « chaque individu peut se développer selon sa nature propre, partant inventer en tout sens, produire en tout genre, être utile à soi-même et aux autres de toutes les façons, *ce qui rend la société capable d'un développement indéfini* ». Voilà, Messieurs, le critérium! Nous n'atteignons rien encore d'*absolu*, — et la raison de l'homme, réduite à ses seules forces, peut-elle atteindre quelque chose d'absolu?— mais nous atteignons quelque chose *d'objectif*. La preuve que ces mots de « conscience » et « d'honneur » ne sont pas de vains mots, *verba et voces, prætereaque nihil*, c'est qu'il en est sorti des conséquences; c'est que ces conséquences se sont « objectivées », concrétées, pour ainsi parler, inscrites en caractères ineffaçables dans la réalité de l'histoire; c'est qu'elles se sont traduites en un accroissement de puissance ou de bonheur pour l'humanité tout entière; c'est que cet accroissement se mesure, et se compte, et se chiffre. Ce que nous appelons des noms de progrès et de civilisation, s'il n'est rien d'absolu, n'est rien non plus de tellement subjectif que nous n'y puissions discerner des degrés, des rapports de subordination, des raisons d'infériorité ou de supériorité. Une « capacité de développe-

ment» peut être nulle, égale à zéro ; elle peut être très petite ; elle peut être plus grande ; elle peut être « indéfinie ». En d'autres termes, il y a donc un jugement de la valeur des choses, puisqu'il y en a une échelle ; il y a un juge dont les arrêts ne dépendent pas des circonstances, qui rend bien des arrêts, et non pas des services. Et quand nous nous tromperions, Messieurs, dans les jugements que nous rendrions après lui et d'après lui, je ne dis certes pas, Messieurs, qu'il n'importe beaucoup ! — on ne se trompe jamais moins impunément qu'en matière sociale ; — mais ces rapports, quels qu'ils soient, n'en existeraient pas moins ! Mais rien ne nous empêcherait de croire qu'un jour nous les découvrirons ! Mais la certitude de leur existence n'en serait pas moins le solide et inébranlable fondement de notre confiance en nous-mêmes et dans notre avenir, j'entends : l'avenir de l'espèce. Et la critique de Taine n'eût-elle établi que ce seul point, j'ai à peine besoin de vous montrer la grandeur du service qu'il nous aurait rendu !

Mais nous trompons-nous, et s'est-il trompé lui-même sur la nature de ces rapports ? Ici, Messieurs, la question est double, et il faut distinguer. Il a pu se tromper dans l'appréciation des faits : je veux dire que, comme il a pu se tromper dans ses jugements sur la Révolution française ou sur le génie anglo-saxon, il a pu se tromper en quelques-

unes de ses conclusions particulières, et par exemple, à mon avis, il s'est trompé quand il a vu, dans la possibilité, pour chaque individu, « de se développer selon sa nature propre, » la marque ou le signe de la supériorité d'une civilisation. « Individualisme » ou « socialisme? » La question n'est pas si facile à résoudre; et, pour ma part, je ne la résoudrais pas comme lui. Mais où certainement il ne s'est pas trompé, c'est en faisant de la question morale la plus importante de toutes. Il y tendait déjà, je vous l'ai fait observer tout à l'heure, quand il érigeait « le degré de bienfaisance du caractère » en critérium suprême de la valeur de l'œuvre d'art. Il y revient, il y appuie dans ses *Origines de la France contemporaine*. S'il condamne le programme jacobin, c'est en tant que contradictoire à tout ce qu'exigent de l'homme moderne la « conscience » et l' « honneur ». S'il trace de Marat, de Danton, de Robespierre, les portraits inoubliables qu'il en a tracés —et dont je regrette seulement, pour ma part, que le second soit encore trop flatté,—ce n'est plus la curiosité de l'« amateur de zoologie morale », ou l'enthousiasme du peintre pour un modèle dont la difformité même l'aurait séduit, c'est l'indignation du moraliste qui guide son pinceau. Quand il arrive à Napoléon, c'est la sévérité de son idéal moral, je serais tenté de dire, Messieurs, c'en est

l'étroitesse qui le rend injuste pour la mémoire de l'homme dont Lamartine avait mieux dit :

Et vous, fléaux de Dieu, qui sait si le génie
N'est pas une de vos vertus ?

Il y a aussi, dans un essai de Macaulay sur *Clive*, un développement classique sur « la mesure d'indulgence extraordinaire » à laquelle ont droit « les hommes extraordinaires » qui ont accompli « des choses extraordinaires ». Mais ne trouverez-vous pas curieux, Messieurs, et encore plus instructif, qu'au terme de sa carrière nous soyons tentés d'adresser à Taine le reproche que vous l'avez entendu lui-même adresser si vivement aux « philosophes français du XIX^e^ siècle » ? Défendons-nous pourtant de la tentation, et tout en différant avec lui d'opinion sur tel ou tel homme, tel ou tel point, reconnaissons avec lui que, s'il se dégage une leçon de l'histoire, c'est celle-ci : qu'il n'y a pas de « problème humain » qui ne se réduise, en dernière analyse, à un problème de l'ordre moral.

C'est ici qu'il s'est arrêté.

S'il eût vécu quelques années de plus, fût-il allé plus loin? Parti de la physiologie, disciple avoué de Cabanis, il avait successivement retrouvé la psychologie, l'esthétique, la morale : eût-il

aussi retrouvé Dieu? Il parle quelque part du « grand artiste, amateur de contrastes et logicien inexorable, dont la main invisible trace incessamment des figures humaines, et dont l'ironie lugubre ne manque jamais d'assembler côte à côte, en un haut relief, le grotesque de la farce et le tragique de la mort ». Je ne prends pas cela pour un aveu. Mais, à l'endroit où ces mots se rencontrent, je ne puis pourtant n'y voir qu'une simple métaphore; ils signifient quelque chose de plus; ils sont la reconnaissance d'une force mystérieuse qui se jouerait dans les affaires humaines, et qui aurait, si je puis ainsi dire, la forme d'une volonté personnelle. En un autre endroit, que je vous ai remis sous les yeux au commencement de ce discours, vous vous souvenez comme il a parlé du christianisme. Je crois donc pour ma part, Messieurs, que s'il fût allé jusqu'au bout de sa recherche, il fût allé jusqu'au bout de son raisonnement: De l'influence démontrée du christianisme, il eût conclu, selon toute apparence, à l'impossibilité d'édifier la morale en dehors de la religion; et, de cette solidarité de la morale avec la religion, il eût conclu à « l'objectivité » de l'idée religieuse. Point de morale sans une philosophie qui la fonde, sans une métaphysique, sans une religion, c'est-à-dire sans l'affirmation d'un « absolu » qui la conditionne, et, d'un autre côté,

Messieurs, si l'humanité ne peut ni progresser, ni vivre, ni continuer d'exister seulement sans le support ou le ressort de cette morale, la conclusion n'est-elle pas évidente? Je ne doute pas que Taine n'eût fini par s'y ranger.

En tous cas, Messieurs, ce qui est intéressant, et plus qu'intéressant, je dirai capital au point de vue de l'histoire des idées, c'est que l'examen de son « œuvre critique » nous ait amenés à nous poser ce point d'interrogation. Voilà donc un des plus libres esprits qu'il y ait dans l'histoire de la pensée contemporaine, l'un des plus dégagés que l'on puisse concevoir de toute espèce de préjugés, l'un encore des plus vigoureux et des plus puissants dont s'enorgueillisse la France du XIX^e^ siècle; je crois que je puis dire enfin l'un des plus encyclopédiques, et l'un de ceux dont l'ardente curiosité ne s'est ni ralentie, ni lassée de connaître, et, tous les jours, pendant quarante ans, d'ajouter quelque chose au trésor de la science! Le problème qu'il s'est efforcé de résoudre, et dont je pense vous avoir montré combien d'autres il en enveloppait, est, pour cette raison même, l'un des plus ardus auxquels se puisse attaquer l'intelligence humaine. La solution en ferait époque dans l'histoire de l'humanité. Qui trouverait, qui poserait, qui mettrait hors d'atteinte le fondement objectif du jugement

critique, c'est à la fois la question de la nature de la connaissance, la question de la réalité du monde, et la question des rapports du « subjectif » et de « l'objectif » qu'il aurait décidées! L'originalité de Taine est d'avoir cherché dans l'histoire, c'est-à-dire dans l'expérience de l'humanité, la solution que les philosophes n'avaient guère avant lui demandée qu'à la méditation solitaire et abstraite. J'ai tâché de vous dire, Messieurs, ce qu'il y avait dépensé de peine, de science et de probité. Et alors, chemin faisant, au cours de cette enquête universelle, tout ce qu'une métaphysique, ou plutôt un verbalisme de cabinet et d'école croyait avoir détruit, tout ce qu'il avait lui-même commencé, sur la parole de Kant, sinon par nier, du moins par mettre en doute, il l'a vu, nous l'avons vu se relever de ses ruines. La critique de la critique a produit cet effet de rendre à l'esprit humain cette confiance en soi dont il a besoin pour penser, comme nous avons besoin d'air pour respirer. La morale a reconquis cette conscience de sa primauté sans laquelle on peut dire que l'histoire ne serait qu'une fantasmagorie, la projection d'un vain rêve sur l'écran de l'espace ou du temps. Et la religion même, à supposer que l'individu puisse exceptionnellement s'en passer, s'est retrouvée le support, le ressort et le garant de la vie des sociétés humaines. Ce sont

là, Messieurs, des résultats que vous penserez qu'il valait la peine de dégager de l'œuvre de Taine, et, quelque embarras que l'on éprouve toujours à se citer soi-même, puisque je parlais, il y a trois mois, à Lyon, de nos « motifs d'espérer », celui-ci, sans doute, ne vous paraîtra pas l'un des moindres, que, de l'épreuve la plus impartiale à laquelle on l'eût jamais soumise, on ait vu la vérité sortir victorieuse.

LE PROGRÈS RELIGIEUX
DANS LE CATHOLICISME
1902

LE PROGRÈS RELIGIEUX
DANS LE CATHOLICISME[1]

MESSIEURS,

Je me suis proposé de vous parler du Progrès religieux dans le catholicisme, et de ruiner, je l'espère, ou tout au moins d'ébranler l'argument que l'on tire contre la Religion de son immobilité prétendue. Il n'y en a guère, à mon avis, de moins fondé ; cependant, de nos jours surtout, dans notre âge de « progrès », je n'en sache guère dont on use plus volontiers ; et, chose assez surprenante, il n'y en a pas contre lesquels beaucoup de catholiques semblent plus désarmés ! Je voudrais essayer de leur rendre aujourd'hui le courage de leur force, et, si vous jugez que la chose en vaille la peine, vous m'accorderez un peu de patience, et beaucoup d'attention.

I

Il ne faut assurément pas confondre, Messieurs, le « progrès religieux », avec le « progrès de la religion », et ce sont deux choses distinctes. Le

1. Conférence prononcée à Florence, le 8 avril 1902.

progrès de la religion, c'est la diffusion du christianisme à travers le monde; ce sont ses conquêtes; c'est l'accroissement du nombre de ses fidèles; c'est sa situation ou sa condition améliorée; c'est encore la religion mieux comprise ou plus scrupuleusement pratiquée; c'est son éclat ou sa puissance augmentés de la splendeur de son rayonnement. Le progrès religieux est quelque chose de plus intérieur et de moins apparent : les statistiques n'en rendent pas compte, et des chiffres ne l'expriment point. On n'en saurait tracer la courbe d'évolution, et les géographes seraient fort empêchés de le représenter ou de le figurer sur leurs cartes. Mais, quoique distinctes, ce sont pourtant deux choses voisines, sinon solidaires ou connexes, et, pas plus en religion qu'ailleurs, il n'est possible de concevoir un progrès du dedans, qui ne se traduise ou ne se manifeste par quelque progrès du dehors. De quelque manière que l'on définisse le progrès du dedans, s'il n'est sans doute un progrès qu'à la condition de modifier la nature de la chose — ou, peut-être, et pour mieux dire, de la développer dans un sens qu'on n'avait point prévu; — l'aspect extérieur de la chose, sa physionomie générale, ses conditions d'existence et d'action en sont donc aussi nécessairement modifiées. Supposons, — et je crois que je vous en donnerai tout à l'heure des exemples, — supposons que le progrès interne

du catholicisme ait eu pour conséquence, d'anéantir, en le renversant ou en le dépassant, un des obstacles que l'on avait cru qui s'opposaient insurmontablement à la diffusion de la religion : il sera bien difficile que ceux que cet obstacle avait jusqu'alors arrêtés ou découragés ne s'aperçoivent pas, tôt ou tard, qu'il a cessé d'exister, et, sans doute, l'expansion du catholicisme en profitera d'autant. La réciproque est vraie; et, par exemple, si l'on voit se produire, comme dans l'Angleterre contemporaine, un mouvement de retour au catholicisme, la raison en sera toujours qu'une étude plus attentive aura révélé quelque aspect nouveau de la vérité catholique : le célèbre *Essai* de Newman sur le *Développement de la doctrine catholique* en est un mémorable exemple. Il y a donc une relation entre le progrès religieux et le progrès de la religion. S'il convient de les distinguer l'un de l'autre, il ne faut pourtant pas les séparer absolument. Et c'est pourquoi, Messieurs, vous ne vous étonnerez pas qu'avant d'aborder la question du progrès religieux, je tienne à dire quelques mots des progrès récents de la religion.

Vous avez probablement tous lu la dernière *Encyclique* du Souverain Pontife, celle qui vient de paraître, il n'y a qu'une quinzaine de jours, en date du 19 mars, et, — quoique vous n'en ayez

pas tout à fait les mêmes raisons que moi, — peut-être y avez-vous remarqué ce passage[1] :

On avait mis beaucoup de confiance dans les progrès de la science, et de fait le siècle dernier en a vu de bien grands, de bien inattendus, de bien merveilleux assurément. Mais est-il aussi vrai que ces progrès nous aient donné l'abondance de fruits, pleine et réparatrice, que le désir d'un si grand nombre d'hommes en attendait? Oui, sans doute, l'essor de la science a ouvert de nouveaux horizons à l'intelligence humaine; il a singulièrement accru l'empire de l'homme sur la nature; il a en cent manières amélioré les conditions de cette vie terrestre. Mais néanmoins tout le monde sent, et quelques-uns confessent que la réalité n'a pas été à la hauteur des espérances..... L'homme a bien pu s'assujettir la matière; mais la matière n'a pas pu lui donner ce qu'elle n'a pas, et aux grandes questions, celles qui touchent nos intérêts les plus élevés, la science n'a pas pu donner de réponse, — *non le ha risolute*, l'italien

1. Il me semble intéressant de rapprocher de ce passage de l'*Encyclique* les déclarations que voici du professeur Ad. Harnack : « Nous ne pouvons pas, en histoire, porter de jugement absolu..... Quand nous jugeons les événemens, il ne faut pas nous imaginer pouvoir prononcer un verdict absolu comme résultat de nos considérations historiques..... L'erreur de croire que ces jugements pouvaient produire la connaissance est issue de la longue époque où l'on attendait tout du savoir et de la science, alors qu'on croyait pouvoir les étendre de façon qu'ils enveloppassent et apaisassent tous les besoins du cœur et de l'âme, mais à cela ils sont impuissans. Dans les heures de travail ardent cette opinion envahit notre âme, et pourtant, combien l'humanité ne serait-elle pas désespérée, si la paix après laquelle elle aspire, la clarté, la sécurité et la force qu'elle demande dépendaient de la mesure du savoir et de la connaissance? » *L'Essence du Christianisme*, seize conférences, par Ad. Harnack, Paris, 1902. H. Fischbacher.

est ici plus énergique, et, si je l'ose dire, plus lapidaire, — la soif de vérité, de bien, d'infini qui nous dévore, n'a pas été éteinte, *torno inestinta;* et ni les trésors et les joies de la terre, ni l'accroissement des aises de la vie n'ont endormi l'angoisse morale au fond des cœurs.

Messieurs, quand j'ai moi-même parlé naguère, non pas du tout de « la banqueroute de la Science », ni même de sa « faillite », mais « des faillites partielles », qu'elle avait faites à quelques-unes de ses promesses, c'est exactement ce que j'ai voulu dire. On nous avait promis que « la Science remplacerait la religion »; et, non seulement elle ne l'a pas « remplacée », mais tout ce qu'une certaine science a perdu de crédit dans l'esprit de l'humanité qui réfléchit et qui pense, la religion l'a gagné. La science et la religion s'opposent-elles peut-être l'une à l'autre? Je n'en sais rien; je ne le crois pas; mais je ne prétends pas l'examiner aujourd'hui. Leurs contradictions apparentes ne prouvent sans doute que l'infirmité de notre intelligence, et ces contradictions fussent-elles plus inconciliables qu'elles ne le sont à mon sens, je persisterais à penser que la science et la religion se rejoignent à l'infini. Mais, en attendant, ce qu'il y a de certain, c'est qu'elles coexistent; c'est qu'elles ont chacune leur domaine et leur autonomie; c'est qu'il n'est presque personne aujourd'hui qui ne le reconnaisse; et ceci déjà, Messieurs, est un

« progrès[1] ». Il n'est personne aussi qui n'admette, pour cette même raison, que ni la sincérité de notre foi ne saurait entraver la liberté de la recherche scientifique, ni les conclusions de la physique ou de l'histoire naturelle entamer sérieusement l'intégrité de notre croyance ; et cela encore est un « progrès ».

Et, n'en est-ce pas un autre, si, depuis un demi-siècle bientôt, le matérialisme, chassé de toutes ses positions, n'est plus, en vérité, pour les hommes de notre temps, croyants ou incroyants, qu'un souvenir historique, une doctrine abolie, — une curiosité de musée, si je puis ainsi dire, — qui déjà n'intéresse que les seuls érudits. L'*agnosticisme* l'a remplacé, à l'extrême gauche de l'histoire des doctrines philosophiques ; et je sais, Messieurs, qu'il y a plusieurs formes de l'*agnosticisme ;* mais tous les agnostiques s'accordent en un point, qui est l'affirmation de l'Inconnaissable ; et cette affirmation, c'est l'affirmation qu'il y a du divin dans le monde.

De ces progrès, à leur tour, une conséquence est résultée, j'entends une conséquence pratique, dont on ne saurait, à mon avis, exagérer l'importance, et qui est la presque disparition de ce que

1. Voyez à cet égard, et comme témoignage de cette sorte de progrès, le livre de M. Benjamin Kidd, *l'Evolution sociale*, trad. française, Paris, 1896, Guillaumin.

naguère encore on appelait du nom de « respect humain. »

Permettez-moi d'y insister un moment. Nous avons aujourd'hui le courage de nous dire catholiques, mais on ne l'a pas toujours eu ; et nous aurions tort de nous admirer de l'avoir, mais il y a jadis fallu presque de l'héroïsme. Il fut un temps, Messieurs, — et quelques-uns d'entre vous se le rappelleront peut-être, — où l'on rougissait d'être catholique ; où l'on craignait, en se déclarant tel, de s'exposer aux railleries des beaux esprits de sa petite ville, du pharmacien Homais ou de l'illustre Gaudissart : vous connaissez sans doute ces deux bonshommes de Balzac et de Flaubert. Il fut un temps où l'on redoutait, en pratiquant sa religion ou même en professant tout simplement sa foi, de se décerner à soi-même comme un brevet d'insuffisance ou de pauvreté d'esprit ; et, en effet, on l'obtenait tout de suite des disciples d'Émile Littré ou d'Ernest Renan. Il fut un temps où, la simplicité de la croyance passant pour être en raison inverse de la culture intellectuelle et de la vigueur de l'esprit, on n'osait croire qu'en secret, honteusement et lâchement, en s'en défendant comme d'une concession que l'on aurait faite à la coutume, à la famille, aux nécessités sociales. Regretterons-nous, Messieurs, que ce temps ne soit plus ? ou méconnaîtrons-nous l'importance de ce change-

ment? ou refuserons-nous de l'appeler un progrès? Ce sera donc, en ce cas, pour dire qu'il est plus qu'un progrès, s'il est effectivement la condition de tout progrès. On fait peu de progrès dans l'ombre; on en fait sans doute encore moins, quand on craint, en en faisant, de se compromettre et de se « disqualifier». La diminution du « respect humain» a rendu possibles une foule de choses qui ne l'étaient pas, quand il pesait lui même de tout son poids, non seulement sur les actes, mais sur les pensées mêmes. Le respect humain n'était qu'une forme ou une espèce de la peur, et l'un des effets de la peur est de nous asservir à ce que nous craignons

Mais je m'aperçois, Messieurs, que, si ce sont là des progrès sensibles, ils n'intéressent pourtant que la religion en général, ou même et seulement l'idée religieuse, en elle-même, et indépendamment des formes particulières, — ou confessionnelles, — qu'elle peut revêtir. Il existe à Paris une « ligue contre l'athéisme », et je ne doute pas que ceux qui en font partie, catholiques, protestants, israélites, libres penseurs au besoin, ne se réjouissent, comme nous, de la diminution du respect humain ou de la séparation des domaines de la science et de la religion. A Dieu ne plaise, Messieurs, que nous leur en disputions le droit, ou que nous nous efforcions de les en décourager! S'il y a bien des manières

de concevoir l'idée religieuse, la vérité catholique n'est hostile, elle ne s'oppose proprement à aucune : elle les épure, elle les complète, et elle les achève. *Multæ sunt mansiones in domo patris mei :* il y a plus d'une étape ou d'un temps d'arrêt dans la lente ascension de l'homme vers la lumière, et cette traduction du mot de l'Évangile en est-elle une trahison? Mais, si nous voulons cependant signaler des progrès qui intéressent plus particulièrement le catholicisme, les exemples ne nous manquent pas, — je dis, Messieurs, les exemples contemporains, — et je ne suis embarrassé que de savoir lequel choisir : celui de la renaissance du catholicisme en Angleterre, sous l'influence des Wiseman, des Newman, des Manning; ou celui de ses progrès en Allemagne, l'Allemagne du prince de Bismarck et du *Culturkampf;* ou celui de son développement et de sa diffusion aux États-Unis. Si je m'arrête au dernier, c'est qu'il me semble le plus éloquent; c'est que je le connais mieux; c'est que, si j'en crois vos journaux et vos *Revues*, vous vous en êtes montrés particulièrement curieux à Florence; et c'est enfin, je l'avoue, que les conclusions que j'en ai tirées naguère m'ayant été contestées, je suis bien aise, Messieurs, de saisir l'occasion qui s'offre aujourd'hui de les maintenir et de les fortifier.

Ce qui est en effet surprenant, — et je n'ai pas

craint de dire, et je répète : « providentiel » ; — ce n'est donc pas qu'il y ait actuellement douze millions de catholiques aux États-Unis, quatre-vingt quatorze archevêchés et évêchés où l'on n'en comptait qu'un seul au commencement du XIX^e^ siècle, et que New-York, après Paris et Vienne, soit devenue la plus grande cité catholique du monde! Quelle que soit l'importance de ces chiffres, on m'a fait observer, — non sans apparence de raison, — qu'ils pourraient, qu'ils devraient être plus considérables ; et que, si les catholiques des États-Unis, par rapport au nombre des immigrants de leur religion, n'avaient pas, en fait, subi beaucoup plus de pertes qu'ils n'ont réalisé de gains, ce n'est pas 12.000.000 qu'ils devraient être, mais 24.000.000. Est-ce bien ainsi qu'il faut calculer? Car, en Italie, en France, en Espagne, en Autriche, combien n'y a-t-il pas de catholiques de naissance, d'éducation, et de nom qui ne le sont, à vrai dire, ni de fait ni de profession? Ce qu'il faudrait donc examiner, Messieurs, c'est, en premier lieu, si l'immigration protestante (anglicane, presbytérienne, méthodiste) n'a pas subi des pertes plus considérables encore. Songez ici que, de 80.000.000 d'Américains, il y en a plus de 40 qui ne sont inscrits sous aucune « dénomination » confessionnelle ; qui n'apparaissent pas dans les statistiques religieuses ; dont nous ignorons quelles sont les croyances ou la communion. Nos

statistiques européennes sont moins scrupuleusement faites! Il faudrait nous dire, en second lieu, si, ce que perdait le catholicisme, une autre dénomination l'a gagné, et, par exemple, combien de catholiques sont passés au protestantisme. Et quand on nous l'aurait dit, deux ou trois faits n'en subsisteraient pas moins, qui suffiraient à justifier tout ce que l'on a pu dire du développement du catholicisme aux États-Unis [1].

Je néglige le premier, quoiqu'il ait d'ailleurs son importance, et je me borne à faire observer en passant, que les catholiques, à eux seuls, sont plus nombreux aux États-Unis que les fidèles de pas une autre dénomination. L'immigration anglicane ou presbytérienne n'a pas été, cependant, moins nombreuse, depuis cent ans, que l'immigration catholique (irlandaise, italienne ou française). Mais, ce qui est capital, c'est, Messieurs, que, dans un pays où le protestantisme semblait se confondre avec le souvenir des origines nationales, les catholiques aient réussi à se faire d'abord accepter, puis tolérer, puis respecter. Et, aussi bien, l'avez-vous vu dans des circonstances toutes récentes encore, les États-Unis n'ont pas de meilleurs

1. On pourra consulter, sur l'ensemble de la question religieuse aux Etats-Unis, et indépendamment de l'ouvrage classique, mais un peu ancien, de Robert Baird, le très intéressant volume du docteur D. Dorchester : *Christianity in the United States*, revised edition, Hunt and Eaton, 1895, New-York.

citoyens. Oserai-je dire que la démocratie n'a pas non plus d'apôtres plus ardents, ni plus prudents ! Cela est pour ainsi parler de l'essence même du catholicisme : *Misereri super turbas !* Sans violence, mais au prix de plus d'une épreuve, le catholicisme en Amérique a fini par triompher du préjugé protestant. « La révolution religieuse que nous appelons la Réforme, disait naguère un prédicateur protestant, a amené une déperdition considérable. Il est évident aujourd'hui que l'Église de l'avenir ne recouvrera sa pureté et son autorité qu'en s'incorporant bien des éléments que le protestantisme a dédaignés. » Le même Américain disait encore, dans un autre discours : « La théorie suivant laquelle Dieu accepte la foi en lieu et place de la sainteté est une idée fausse, plus contraire aux enseignements de l'Écriture Sainte, et plus immorale que toutes les superstitions catholiques du moyen âge. » Voilà, Messieurs, des paroles nouvelles ; et il y a trois mois que, parlant à Genève de l'*Œuvre de Calvin*, j'en eusse à peine osé dire autant.

Ouvrez maintenant un autre livre; l'auteur en est un personnage considérable, le procureur du Saint-Synode russe : M. Pobedonotseff. Celui-ci, le développement du catholicisme aux États-Unis ne l'inquiète pas seulement, il l'effraie ! Dégagée, comme elle l'est aux États-Unis, des liens

qui l'enchaînent ailleurs à l'État, et libre d'obéir à sa seule inspiration, il semble à M. Pobedonotseff que l'Église catholique aurait promptement fait de triompher des autres ; et la preuve qu'il en donne c'est précisément le progrès du catholicisme aux États-Unis. Il ne pense donc pas que nous ayons tort de l'admirer ! Ou plutôt, sa crainte est elle-même une forme de l'admiration. Et, en effet, Messieurs, quoi que l'on pense de la question de chiffres, elle est ici tout à fait secondaire. Ce qui importe, rendons-nous en bien compte, c'est le progrès de la vérité catholique dans le milieu qui lui devait être le plus naturellement hostile ; c'est l'hommage rendu à l'Église romaine par les fils des puritains du Massachussetts et du Connecticut ; c'est la force d'expansion et la « modernité » du catholicisme démontrées et consacrées par son rôle aux États-Unis.

Si d'ailleurs, comme on l'a semblé croire quelquefois de l'autre côté de l'Atlantique, la direction du catholicisme serait sur le point de passer des mains des Latins entre celles des Anglo-Saxons ou des Germains, c'est une autre question, d'une tout autre nature, et que je n'examine point. A la vérité, je ne crois pas que la direction du catholicisme soit dans la dépendance des volontés de l'homme, et c'est ce qui rend peut-être cet examen assez inutile. A quoi bon soulever des

problèmes dont la solution ne dépend pas de nous, et qui ne peuvent servir qu'à diviser les esprits? Mais ce que j'ai voulu vous montrer, Messieurs, dans le développement du catholicisme aux États-Unis, c'est l'exemple éloquent d'un progrès effectif, d'un progrès réel du catholicisme en général. Ce même progrès, un de mes confrères de l'Académie française, l'historien de *Bernardin de Sienne*, M. Thureau-Dangin, l'a montré pour l'Angleterre, dans le premier volume de son bel ouvrage sur *la Renaissance catholique en Angleterre*. Un publiciste que vous connaissez bien, — et dont je m'honore d'avoir été l'un des maîtres ou des professeurs, — M. Georges Goyau, vous le montrera prochainement pour l'Allemagne. Vous en conclurez sans doute que, si nous avons des raisons de tristesse, nous avons aussi,

Quoi que l'heure présente ait de trouble et d'ennui,

des motifs d'espérer. Et je serais étonné, si, de la connaissance et de la confrontation de tous ces faits, éclairés les uns par les autres, on ne voyait pas se dégager les rapports qui lient les progrès de la religion à ce progrès religieux dont je voudrais maintenant vous parler.

II

Ne prenons point ici de détour, ni de vaines précautions, et abordons de front la difficulté qu'on nous oppose. « Vous nous parlez, nous dit-on, de progrès, et la tactique est sans doute habile; mais, si la vérité catholique se définit par l'immutabilité de son dogme et la continuité de sa discipline, — *quod ubique*, *quod semper*, *quod ab omnibus*, — elle se définit donc, à la lettre, et de votre aveu même, par son incapacité de changer, d'évoluer, de progresser ou, en deux mots, de « s'adapter » aux conditions changeantes qui sont celles de l'histoire et de l'humanité. « Votre orthodoxie, pétrifiée, stéréotypée dans ses formes ne peut jamais se départir de son passé. Comme sa prétention est d'être faite du premier coup et, d'une pièce, *elle se met par là en dehors du progrès*, elle devient raide, cassante, inflexible, et tandis que la philosophie est toujours contemporaine à l'humanité, la théologie, à un certain jour, devient surannée[1]. » Vous prétendez posséder la

1. Ces paroles sont de Renan, dans son *Avenir de la science;* et on peut considérer que les idées qu'il exprime en ces termes sur l'immobilisation de l'orthodoxie dans son dogme n'ont pas contribué médiocrement à le détourner lui-même de cette orthodoxie.

vérité tout entière; vous n'y pouvez donc rien modifier, rien ajouter ni retrancher. Elle est ou elle n'est pas. Votre enseignement devient hérétique dès qu'il diffère de lui-même. Si cependant autour de vous, et, même en vous, tout change, non seulement les lois, les institutions et les mœurs, mais jusqu'aux manières mêmes de sentir et de penser, de quel progrès pouvez-vous parler? Qui dit « progrès » dit « changement », et vous ne pouvez pas changer. Ne vous êtes-vous pas fait de leurs « changements » ou, comme on disait alors, de leurs « variations », un argument contre les Églises protestantes? et tous les jours encore, en Amérique, en Allemagne, en Angleterre, ne vous en servez-vous pas contre elles comme de votre arme la plus sûre? Votre immutabilité, si jadis elle a fait votre force, fait donc aujourd'hui votre faiblesse. On ne saurait avancer en demeurant immobile. Et, finalement, de ces deux prétentions adverses ou contradictoires, il en faut sacrifier une : ou celle d'être semblable à vous-même; ou celle de vous plier aux exigences successives, diverses et multiples, dont on peut dire qu'elles forment, en le réalisant lui-même, la définition du « progrès ».

Je vais essayer, Messieurs, de répondre à cette objection.

Et, premièrement, en ce qui regarde le dogme,

ne pensez-vous pas, Messieurs, qu'il faudrait se mettre d'accord, et choisir, ou de nous reprocher, comme vous venez de l'entendre faire, que le dogme ne saurait évoluer, ou d'en prétendre énumérer, pour nous les reprocher également, les « variations » dans l'histoire. Un théologien protestant écrivait, il y a quatre ou cinq ans : « A Paris, en 1682, le dogme de l'infaillibilité personnelle de l'évêque de Rome aurait été condamné comme une erreur, et l'orthodoxie d'alors est devenue, depuis 1870, la plus grande des hérésies d'aujourd'hui[1]. » Vous ferai-je observer, au passage, qu'il n'y a presque pas un mot, dans cette phrase, que je cite textuellement, qui ne soit une erreur ou une contre-vérité? A Paris, en 1682, on « n'aurait point condamné le dogme de l'infaillibilité personnelle de l'Évêque de Rome, » et, en fait, — c'est ici de l'histoire, — on ne l'a point condamné, précisément parce qu'on reconnaissait dans le Pape tout autre chose que l'Évêque de Rome; parce qu'il ne s'agissait nullement de l'infaillibilité « *personnelle* » d'un Barberini ou d'un Odescalchi, mais, du privilège « *impersonnel* » d'infaillibilité attaché à la chaire de Pierre; et parce que des évêques français ou « gallicans », si l'on veut, savaient parfaitement qu'ils n'avaient aucune qua-

1. Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*. Paris, 1897, Fischbacher.

lité pour « condamner » ou pour absoudre, au regard de la catholicité, ni même de la France, une décision de la Cour de Rome. Il n'est pas vrai non plus que la négation ou la méconnaissance de l'infaillibilité pontificale constituât « l'orthodoxie d'alors » ; la question se posait en de tout autres termes ; et il ne l'est pas davantage que cette négation soit « la plus grande hérésie d'aujourd'hui » : toutes les hérésies sont ou peuvent devenir tour à tour « la plus grande ! » Mais ce que je retiens, après cela, de la critique du théologien protestant, c'est qu'il y a donc, au sein même du catholicisme, non seulement un principe ou un ferment d'évolution possible, mais une évolution réelle, une évolution du dedans au dehors, une évolution de fait, historiquement vérifiable, et dont il ne s'agit après cela que de bien préciser le véritable caractère.

Ne vous étonnez pas si je me sers ici de ce mot d' « évolution », et que je le préfère à un autre! C'est saint Vincent de Lérins qui l'a, je crois, employé le premier, et, par une coïncidence où l'on serait sans doute aveugle de ne voir qu'un effet du hasard, le même homme qui a formulé le principe : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, se trouve être ainsi le premier qui ait reconnu et défini la possibilité du développement du

dogme[1]. Et, en effet, Messieurs, la comparaison est encore de lui, le gland qui devient un chêne, — ce qui, je pense, et sans nulle métaphore, est un assez bel exemple de développement, — ce gland change-t-il pour cela de nature, ou, au contraire, accomplit-il sa loi? Il faut savoir le vrai sens des mots. Quelque différence qu'il y ait de l'enfant à l'adulte, j'étais substantiellement le même à vingt ans qu'à cinquante; j'étais alors, je suis encore « moi »; et qui jamais a confondu les lois naturelles de la croissance avec les hasards du changement? Évoluer n'est pas changer. On ne change pas quand on continue d'être soi. C'est à peu près ainsi, Messieurs, que le dogme évolue, mais ne change pas, et qu'en demeurant identique à lui-même, il ne varie pas, mais il se développe. Qu'est-ce à dire : il se développe? C'est-à-dire qu'il se précise en maintenant son intégrité contre les assauts qu'on y donne; c'est-à-dire qu'il « s'adapte » à des circonstances nouvelles; c'est-à-dire que, de sa fécondité s'engendrent des conséquences qu'on n'en avait point vues, à peu près de la façon

1. Voici les propres paroles de saint Vincent de Lérins : « Imitetur animarum religio rationem corporum, quæ licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen quæ erant permanent.... Hoc rectum et consequens est, ut primis atque extremis sibimet non discrepantibus de incrementis tritici institutionis, tritici quoque dogmatis frugem demetamus, ut quum aliquid ex illis seminum primordiis accessu temporis evolvatur... nihil tamen de germinis proprietate mutetur. »

que la science découvre, dans les corps ou dans les figures, des propriétés qu'on ne leur connaissait point. Toutes les propriétés du cercle étaient contenues dans sa définition avant qu'on les eût démontrées ; elle en contient peut-être encore que nous ne savons pas : si nous les découvrons un jour, la définition du cercle en sera-t-elle pour cela changée? Pareillement le dogme : il est ce qu'il est, et il ne peut être autre qu'il est ; c'est ce que nous appelons son immutabilité : *Sit ut est, aut non sit.* Mais, à aucun moment de l'histoire ou de la durée, nous ne savons tout ce qu'il est ; nous ne l'apprenons qu'à mesure ; et c'est ce que nous appelons son développement.

Et qu'on ne vienne pas nous dire que ce n'est pas un vrai développement ! La science elle-même n'en connaît pas d'autre. Elle découvre des faits et des lois : elle n'en invente point, elle n'en crée pas. Elle soulève un coin du voile qui couvrait à nos yeux la nature ; mais la nature ne change point. Elle est aujourd'hui ce qu'elle était hier ; le progrès de l'esprit n'a consisté qu'à voir des vérités qu'il n'avait pas vues ; et j'ajoute ceci, Messieurs, que la condition même de ce progrès est l'immutabilité de ces vérités. Pareillement encore le dogme. Son immutabilité, bien loin de faire obstacle à son développement, le « conditionne ». Il ne se développerait pas, s'il n'avait dans l'identité

de son principe, et, pour ainsi parler, dans la permanence de son être, la cause finale de son développement. Mais qu'il se développe, dans le catholicisme, comme dans le protestantisme lui-même, c'est un fait; et toute la différence ne consiste qu'en un point, qui est que ce développement, dans le catholicisme, n'est jamais livré à l'arbitraire de Martin Luther ou de Jean Calvin, je veux dire à l'inspiration individuelle d'un moine saxon ou d'un curé de Picardie.

C'est ici, Messieurs, le vrai sens de la doctrine de l'Infaillibilité. Le christianisme suppose en soi, selon l'expression du cardinal Newman, non seulement la probabilité, mais l'existence d'une autorité qui « développe ». « La suprématie de la conscience, dit-il à ce propos, est l'essence de la religion naturelle : la suprématie d'un apôtre, d'un Pape, d'une Église, d'un Évêque est l'essence de la religion révélée » Et ailleurs, dans le même chapitre : « Si le christianisme est à la fois social et dogmatique, et qu'il soit destiné à tous les siècles, il doit, humainement parlant, avoir un organe infaillible ». Comment cela, Messieurs, et que veut dire ici Newman? Il veut dire que l'existence de cet organe infaillible est à la fois la conséquence et la preuve de l'évolution ou de la vie du dogme. Si le dogme ne vivait pas d'une vie intérieure et intense, mais surtout ininter-

ompue ; si, de l'étude approfondie que les théo-
ogiens en font, il ne s'engendrait pas tous les
ours, pour ainsi parler, des conséquences si nom-
reuses, et quelquefois si contradictoires, qu'au-
une autorité particulière ou individuelle, ni
même collective, n'en saurait absolument garan-
ir l'orthodoxie ; si son immutabilité ne courait
as enfin le risque d'être mise en péril par la
ichesse de son développement, c'est alors, vous
e voyez bien, que le christianisme n'aurait pas
esoin d'un « organe infaillible » ! Mais, comme
l faut qu'il soit toujours, à moins de cesser d'être
ui, « contemporain à l'humanité », et comme
l ne peut l'être qu'en adaptant à des besoins nou-
eaux des vérités éternelles, il lui faut donc une
utorité dont le rôle soit de démêler ou de dé-
ider, parmi les développements du dogme, les-
uels sont légitimes et lesquels ne le sont pas ;
esquels étaient contenus implicitement dans sa for-
nule, et lesquels ne l'étaient point ; lesquels enfin
largissent, sans le dénaturer, l'enseignement de
'Église, et lesquels, comme au XVI^e^ siècle, en
rétendant l'épurer, le déforment. De telle sorte
ue la proclamation de l'infaillibilité pontificale,
n 1870, — et je vous ferai remarquer, Messieurs,
ue Newman écrivait en 1845, — en achevant de
éfinir une vérité non seulement contemporaine des
pôtres, mais antérieure à eux et inséparable de la

notion du christianisme éternel, a proclamé en même temps l'évolution du dogme. Nous ne connaissons pas encore toute la fécondité, toute la richesse du dogme; nul ne peut dire ce qu'en l'approfondissant on y découvrira de vérités jusqu'alors inaperçues ; il y a plus de choses dans ses formules qu'à aucun moment de la durée n'y en peut voir notre philosophie ; et c'est pour cela que nous avons besoin d'un organe infaillible ! Aurions-nous besoin, Messieurs, d'une Cour suprême, comme aux États-Unis, ou d'une Cour de Cassation, comme en France et comme en Italie, si des lois, dont la teneur est cependant toujours identique, ne soulevaient des interprétations différentes, et s'il ne fallait, en incorporant ces interprétations à la loi, maintenir la lettre de son texte? A plus forte raison, quand au lieu de lois politiques ou constitutionnelles, civiles ou pénales, qui sont toujours l'œuvre des hommes, il s'agit d'une loi posée comme divine, dont les obscurités, quand on s'y perd, ne sauraient être éclaircies que d'en haut, et par une autorité qui participe de leur nature ou de leur définition.

Assez apparent, si je me suis clairement exprimé, dans la vie intellectuelle de l'Église, le progrès ne l'est pas moins dans le développement de sa vie psychologique et morale. A ce propos, Messieurs, ne dois-je pas vous faire observer que tous

ces mots eux-mêmes de « progrès psychologique » et de « progrès moral » n'ont vraiment leur sens, n'ont de sens, pour mieux dire, que depuis et dans le christianisme. L'homme antique, le Grec ou le Romain, élément de son groupe avant d'être lui-même, n'avait pas de « personnalité ». Entendez-moi bien ! Il pouvait avoir son « individualité », ses qualités ou ses défauts à lui, ses vertus ou ses vices, il pouvait être Alcibiade ou Phocion, Démosthène ou Cicéron, Catilina ou Caton, qui sont sans doute autant de physionomies différentes, et différemment caractérisées. Mais il n'avait pas de vie « intérieure » ! Disons, si vous voulez, qu'il manquait de complication. C'est précisément cette complication; c'est cette vie intérieure et personnelle que le christianisme est venu créer ou développer dans les âmes; c'est la vie de la conscience, et ce sont les conflits de sentiments qui en résultent. Cette vie de la conscience, intérieure et cachée, est la grande ouvrière du progrès moral et psychologique. Nous ne cessons que grâce à elle, et par elle, d'être des forces de la nature, et des manifestations plus ou moins énergiques de ces forces, pour devenir le « règne humain ». On ne connaît pas d'*Hamlet* grec, ni même d'*Otello* romain! On a pu dire, pour la même raison, que l'Andromaque de Racine ou la Zaïre même de Voltaire étaient « chrétiennes, » et qu'Eu

ripide n'eût pu les inventer : il n'en avait pas le modèle sous les yeux.

Mais précisément, et de même qu'on opposait au progrès religieux dans le catholicisme l'immutabilité de son dogme, voici maintenant qu'on oppose l'uniformité de sa discipline à son développement psychologique et moral. On lui reproche de comprimer l'essor de l'individualité. Et si le progrès consiste assurément pour une part dans le développement de la personne humaine par différenciation progressive et complexité croissante, on nous reproche qu'en tout cas, sous la loi du catholicisme, il ne pourrait se réaliser, s'il se réalisait, qu'avec une lenteur qui convient mal aux exigences de la vie moderne. Je ne crois pas, Messieurs, que l'on puisse commettre une plus lourde erreur; et ceux-là n'ont guère étudié l'histoire du catholicisme, qui n'ont pas discerné, par dessous l'apparente uniformité de sa discipline et de son enseignement, la diversité merveilleuse de sa vie intérieure et profonde.

Tenons-nous ici tout près du dogme, et prenons pour exemple de cette diversité la diversité des raisons de croire. Ce serait, Messieurs, tout un livre qu'il faudrait écrire, et un gros livre, si je voulais montrer la diversité des motifs sur lesquels un Pascal, un Bossuet, un Chateaubriand, un J. de Maistre, — pardonnez-moi si je ne me sers, pour

pouvoir parler plus clairement, que d'exemples français, — ont fondé leur apologétique. Celui-ci donc, l'auteur des *Pensées*, âme énergique et « démesurée », presque violente, moins soucieuse d'ailleurs de soi, — je veux dire de l'individu, — que de la misère de notre commune condition, ce qu'il a vu dans le christianisme, c'est l'explication de notre destinée, c'est l'énigme de notre nature éclaircie, et c'est l'humanité réintégrée, par le mystère de la Rédemption, dans son union primitive avec Dieu. Mais celui-là, l'éloquent orateur des *Oraisons funèbres* et du *Discours sur l'histoire universelle*, poète peut-être autant qu'orateur, mais en qui l'impétuosité de l'imagination s'équilibrait par la fermeté du bon sens, maître de sa pensée comme de sa parole, génie ami de l'ordre et de l'autorité, n'a rien senti plus profondément, ni rien exprimé plus majestueusement que ce qu'il appelait les « maximes d'État de la politique du ciel » : l'action de la Providence, l'intervention d'une « force majeure » dans les affaires des hommes, et le gouvernement de Dieu sur le monde. Un troisième survient à son tour qui s'avise que, si la beauté des choses est une présomption de leur vérité, jamais doctrine assurément n'exerça plus de prise que la chrétienne, ou ne donna plus de satisfactions, de satisfactions plus complètes et plus intimes, à ce qu'il y a de plus noble en nous, et sous cette impression, qui l'a

endu lui-même à la religion de ses pères, il crit, au lendemain de la Révolution, *le Génie du hristianisme*. Et voici qu'éclairé par cette même Révolution, ce qu'un autre s'efforce d'établir, dans es *Soirées de Saint-Pétersbourg*, c'est que les sociéés des hommes ne vivent que de la quantité de ivin qui s'y mêle, à proportion de ce divin, et ans la mesure où elles savent sacrifier aux néessités quotidiennes de leur existence l'orgueil nsensé de prétendre lutter contre lui. Vous semble-il, Messieurs, que, s'ils aboutissent aux mêmes onclusions, ils y arrivent par les mêmes chemins? oncevez-vous un dessein plus différent que celui es *Pensées* de celui du *Génie du christianisme*? lais vous semble-t-il surtout que la prétendue écessité d'aboutir aux mêmes conclusions ait mpêché la liberté d'esprit de Pascal, comprimé génie de Bossuet, diminué l'élan de Chateauriand, ou restreint enfin l'indépendance d'un oseph de Maistre?

Descendons maintenant des sommets de l'apoogétique à la pratique journalière de la vie religieuse. Vous-êtes vous, Messieurs, demandé quelquefois ce que représentaient dans l'Église catholique les grandes congrégations religieuses, quelle n est la commune origine, historique ou psychoogique, à quelle fin et pourquoi leurs grands ondateurs les ont instituées : un saint François

d'Assise, un saint Benoît, un saint Dominique, une sainte Thérèse, un saint Ignace de Loyola, un saint Vincent de Paul, une sainte Chantal? Oh! la réponse n'est pas facile à faire en quelques mots, et vous me pardonnerez si je la mutile en la simplifiant.

Mais n'est-il pas évident qu'ils ont eu leur dessein? que ce dessein n'était pas le même en tous, puisque, si les vœux sont communs, les disciplines et les obligations diffèrent? qu'ils ont voulu, d'âge en âge, les uns après les autres, adapter la forme générale de la vie religieuse à des circonstances, à des exigences, à des nécessités nouvelles? qu'en ce sens et de ce point de vue, il n'y a pas plus de rapport entre l'ordre des Carmélites et celui des religieuses de la Visitation qu'il n'y a de traits communs entre saint Vincent de Paul et saint Ignace de Loyola. *Mirabilis Deus in sanctis suis!* c'est un texte que les prédicateurs commentent volontiers le jour de la Toussaint, mais, tandis qu'ils appuient sur les traits par lesquels tous les saints se ressemblent, je voudrais, Messieurs, qu'on nous montrât une fois que ce qu'il y a de plus admirable, humainement parlant, dans les « Saints du Seigneur » c'est la multiplicité et la diversité des aspects sous lesquels ils se sont manifestés.

N'est-il pas encore évident que de nos jours,

et pour ainsi parler, sous nos yeux, quelquefois même à notre foyer, quand un jeune homme ou une jeune fille prennent la robe du franciscain ou du bénédictin, le voile de la carmélite ou la cornette populaire de la fille de saint Vincent de Paul, il y a des raisons de leur choix? que ces raisons leur sont personnelles et intimes? qu'ils ont des besoins ou des aspirations de nature, une « spécificité de vocation », — pardonnez-moi ce terme pédantesque, — qui ne trouverait pas également, à se satisfaire dans un autre ordre, sous une autre robe, et sous une autre règle? que l'être individuel continue donc de se développer sous l'uniformité de cette discipline, de la développer elle-même en s'y développant, et ainsi de renouveler en elle le souffle de vie qui la fait durer? Comme il y a des théologiens de la Grâce ou de la Providence, comme il y en a du Péché originel et de l'Infaillibilité pontificale » il y a des religieux de la Science, et il y en a de la « Charité fraternelle » ; il y a des religieuses de l' « Expiation », et il y en a de la « Pitié pour la souffrance humaine » !

Et quoi encore? N'est-il pas évident que, s'il y a un progrès de la conscience chrétienne, il n'est nulle part plus apparent que dans l'histoire des familles religieuses, ni mieux assuré que par elles? qu'elles ont chacune reconnu, mis en lu-

mière, développé dans l'Église un aspect nouveau du christianisme? que là même est la raison des difficultés que leurs fondateurs ont quelquefois rencontrées, parce qu'il a fallu que l'autorité souveraine éprouvât, pour ainsi parler, l'orthodoxie de ce nouvel aspect et la légitimité de ce progrès? et qu'ainsi le danger contre lequel il a fallu se mettre en garde, c'est bien moins celui de s'endormir et de s'oublier dans l'immobilité d'une foi languissante que de la voir elle-même s'exalter au-delà des limites qui lui sont assignées, et dépasser le but dans son ardeur de l'atteindre? L'existence et la diversité des congrégations sont à elles seules une preuve du progrès religieux dans le catholicisme[1].

Voulons-nous, cependant, en voir d'une autre espèce encore? Considérons donc, Messieurs, après la diversité des raisons de croire et celle des raisons de choisir entre les différentes familles religieuses, la diversité des motifs de se convertir. Le beau livre à écrire qu'une *Psychologie de la conversion* et que de choses y pourrait-on dire qui nous serviraient pour pénétrer dans la

1. C'est à mon avis ce que ne comprennent pas de fort honnêtes gens, — car je ne parle point des autres ni à eux, — qui, s'ils ne sont pas précisément hostiles aux grandes congrégations, ne les voient pas cependant d'un très bon œil et semblent croire quelquefois que des clergés paroissiaux, et nationaux, pourraient suffire à la vie intérieure du christianisme.

connaissance de l'âme humaine à de plus grandes profondeurs qu'aucun roman ou qu'aucune tragédie! Rappelez-vous là-dessus les motifs de la conversion d'un Newman, ou d'un Manning, ou d'un Père Hecker. « S'il existe une forme du christianisme qui se distingue par son organisation admirable et sa puissance;... si les sectaires, différant tous les uns des autres, s'accordent pour la regarder comme leur ennemie commune;... s'ils succombent les uns après les autres, et ouvrent la route à de nouvelles sectes, tandis qu'elle reste toujours la même, cette forme de religion ne diffère guère du christianisme de l'époque de Nicée. » Ce sont des raisonnements de ce genre, appuyés et fortifiés de toutes les ressources de la théologie, de l'histoire et de l'érudition, qui ont décidé de la conversion du gradué d'Oxford. Une illumination d'art, une révélation qu'on pourrait appeler esthétique, ici même, à Florence, dans la chapelle des Médicis, a ouvert les yeux et transformé le cœur de cette Américaine, Elisabeth Seton[1] — dont le souvenir n'est peut-être pas entièrement effacé parmi vous; — et ainsi, Messieurs, je me reprocherais de ne pas ajouter ce détail, des impressions qu'on eût pu croire profanes, se

1. *Elisabeth Seton et les commencemens de l'Église catholique aux États-Unis*, par M^me^ de Barberey, 5^e^ édition. Paris, 1892, Pousselgue. Voyez notamment au chapitre VI, tome I, p. 190, les

trouvent n'être pas étrangères à la propagation des Filles de saint Vincent de Paul aux Etats-Unis. Une autre, une Anglaise, n'a pu se persuader qu'il lui fût interdit de prier pour ses morts, ou que ses prières leur fussent inutiles, et elle a redemandé au catholicisme le Purgatoire dont le protestantisme l'avait dépossédée. Le Père Hecker, lui, a demandé à Rome le moyen de concilier, avec sa foi chrétienne, l'ardeur démocratique dont il se sentait animé. Il lui a paru, comme à ce prédicateur dont je vous ai cité quelques mots, que toutes les formes du protestantisme étaient encore trop aristocratiques, étant trop individualistes ; et c'est pour pouvoir être socialiste en sûreté de conscience qu'il s'est fait catholique. Osera-t-on, Messieurs, prétendre que toutes ces conversions se ressemblent? et, s'il serait difficile de différer davantage, ne conviendra-t-on pas, au contraire, qu'autant il y a d'âmes, et même d'états d'âmes, autant il y a, dans l'unité catholique, de secrètes convenances, d'affinités mystérieuses et, de ressources inconnues? Enrichir l'âme humaine du trésor de ces res-

fragmens du journal d'Elisabeth Seton, datés des 8, 9, 10 janvier 1804.

Ces fragmens ont d'ailleurs un intérêt plus considérable que l'on ne saurais dire, s'ils témoignent, aux environs de 1804, d'un état d'âme, tout à fait analogue à celui d'un Châteaubriand, et s'ils prouvent, en dépit de tout ce qu'on a pu dire, combien il y a d'humaine vérité dans la thèse du *Génie du Christianisme*.

sources, et voir ce trésor, à son tour, s'augmenter, si je puis ainsi dire, de l'acquisition de ces âmes, c'est encore une forme du progrès religieux.

Que dirai-je maintenant du progrès religieux dans l'ordre social, ou, si vous l'aimez mieux, du progrès social par le moyen de la religion? et à cet égard, qu'y a-t-il de plus caractéristique et de plus instructif, Messieurs, que ce grand mouvement, dont chacune des phases, depuis un demi-siècle, ne semble presque avoir eu pour objet que d'ériger plus haut, au-dessus de l'individualisme protestant, la vertu sociale du catholicisme?

Par la force de sa doctrine et l'efficacité de son action, disait hier le Souverain Pontife, c'est l'Église qui a affranchi l'humanité du joug de l'esclavage, en prêchant au monde la grande loi de l'égalité et de la fraternité humaine. Dans tous les siècles, elle a pris en main la défense des faibles et des opprimés contre l'arrogante domination des forts; elle a revendiqué la liberté de la conscience chrétienne en versant à flot le sang de ses martyrs; elle a restitué à l'enfant et à la femme la dignité et les prérogatives de leur noble nature, en les faisant participer, au nom du même droit, au respect et à la justice, et elle a ainsi largement concouru à introduire et à maintenir parmi les nations la liberté politique et civile.

Vous l'entendez, Messieurs, les trois mots y sont bien, qui résument ce que l'on a quelquefois

appelé « les droits de l'homme » : Liberté, Égalité, Fraternité ; et, en rappelant dans ce passage de sa dernière *Encyclique*, le rôle de l'Église en matière de progrès social, le pape Léon XIII n'a vraiment oublié que de dire ce que, depuis vingt-cinq ans qu'il règne, son impulsion personnelle avait donné d'élan à ce progrès.

J'entends bien qu'on nous dit ici : « Mais ce rôle social, dont on lui fait honneur, l'Eglise l'a-t-elle toujours conçu avec la même ampleur et rempli avec la même ardeur? » Que nous importe l'objection! Et, en vérité, ne pourrait-on pas dire que, si ce rôle social est bien dans l'esprit de l'Évangile, et que l'Église y eût fait défaut en d'autres temps, c'est donc encore une preuve, une preuve de plus, qu'elle n'est pas la chose immobile que l'on dit, mais au contraire un être vivant, qui évolue comme tous les vivants, et dont la plasticité s'adaptera toujours aux conditions que lui fera l'histoire. Mais ce qui n'est pas moins vrai, c'est qu'en aucun temps l'Église n'a fait défaut à ce rôle social, à ce côté terrestre de sa mission, et l'objection ne procède que d'une méconnaissance des caractères du progrès. Le vrai progrès, le seul progrès durable, c'est le progrès organique, celui dont le modèle ou le type, comme j'essayais de vous le montrer tout à l'heure, nous est donné dans la nature par l'épanouissement

successif du germe et du développement de l'individu : le gland qui devient chêne, l'enfant qui devient homme, la cité qui devient nation[1]. Tel est, encore une fois, le progrès religieux, dans l'ordre social comme dans l'ordre dogmatique : il procède organiquement; et si vous en voulez, Messieurs, un bel exemple, vous le trouverez dans la manière dont l'Église a délivré l'humanité du « joug de l'esclavage ».

Elle ne l'a donc pas attaqué d'abord et de front, parce qu'à vrai dire les sociétés antiques reposaient sur l'esclavage comme sur leur pierre angulaire et, que si l'Église a sans doute mission de refaire la société, ce n'est pas en commençant par la détruire; parce que son objet, à proprement parler, n'était pas ni ne sera jamais la transformation des institutions politiques, mais celle des cœurs; et parce qu'en fait d'œuvres sociales, sa sagesse, sa prudence, — et sa confiance aux promesses d'éternité que lui a faites son fondateur, — l'empêchent d'en entreprendre aucune avant de s'en être assuré les moyens. Elle savait aussi, ce que beaucoup de prétendus réformateurs ou législateurs ignorent chez nous, en France, et je crois,

1. On remarquera que cette conception du progrès est celle d'Auguste Comte, et qu'elle diffère de celle de son maître Condorcet précisément en ces deux points : 1° Que le progrès « développe » mais ne « crée » rien; et 2° Qu'il est indéfini, mais non pas du tout illimité.

en Italie, que toutes les parties d'une société se tiennent; que la structure en est chose infiniment délicate et complexe; et qu'on peut assez aisément l'ébranler, ou même la renverser, mais il est plus difficile de la refaire ou de la remplacer. Avant qu'on les eût formulées, l'Église connaissait les lois de l'incidence et de la répercussion des réformes. Mais ce qu'elle savait surtout, c'est que, si l'on veut modifier les lois dans leur lettre et dans leur esprit, c'est le principe des mœurs qu'il faut atteindre ; — et c'est ce qu'elle a fait.

« Lorsque les Dieux, disaient les anciens, réduisent un homme en esclavage, ils lui ôtent la moitié de son âme » : l'Église est venue enseigner le contraire. Je dis bien : le contraire, tout à fait le contraire, en rendant à l'esclave le sentiment de sa dignité d'homme, et en enseignant au maître l'égalité des âmes devant Dieu. Inégaux en tout le reste, nous sommes égaux au regard de Dieu ; et non pas, vous le savez, Messieurs, d'une égalité théorique et abstraite, mais d'une égalité de fait, et, si je puis ainsi dire, d'une égalité de nature et de destination, comme ayant tous été rachetés de la mort et du péché par le même sacrifice. Rien de ce qu'il fallait faire pour que cette idée pénétrât dans les mœurs et les renouvelât insensiblement, l'Église n'a négligé de le faire. Elle en a donné l'exemple et le modèle dans son propre plan

d'organisation et dans sa constitution : *Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles.* Dans des sociétés où les classes, puisqu'il y en aura toujours, étaient proprement des castes, elle a créé, permettez-moi cette expression trop moderne, un véritable courant de circulation démocratique. Elle a glorifié la modestie de la servante et rabaissé l'orgueil de la maîtresse ; elle a fait de l'esclave le supérieur de son maître. Et le jour a commencé de luire où, des mœurs nouvelles s'étant substituées aux anciennes, et la transformation s'étant accomplie dans les cœurs, les dernières barrières sont tombées, et l'esclavage a disparu, sans qu'il y eût besoin presque de l'attaquer, comme devait à son tour disparaître le servage, et comme disparaîtront sans doute, Messieurs, beaucoup de choses qui nous semblent aujourd'hui nécessaires ou essentielles. Et en effet elles le sont, elles le seront aussi longtemps que les mœurs n'en auront pas prononcé, ou, sans l'avoir même prononcée, exigé la condamnation.

Car justement, et parce qu'il ne saurait procéder que de la transformation des mœurs, dont il est alternativement la conséquence et l'ouvrier, le progrès social n'aura pas de meilleur ni de plus sûr instrument que le progrès religieux. Il n'en aura pas dans l'avenir, parce qu'il n'en a pas eu dans le passé. Et pour terminer ce discours, c'est

ce qu'il me reste à vous montrer en attirant votre attention sur deux faits dont je voudrais dégager la signification.

III

Le premier, c'est que l'idée même de progrès ne date dans l'histoire du monde que de l'apparition du christianisme. Quelques poètes ont-ils fait exception : Lucrèce, pour la manière dont il a conçu l'évolution de l'humanité primitive, et Virgile, pour quelques pressentiments d'avenir? Il se pourrait. Mais, d'une manière générale, ce n'est pas dans l'avenir, c'est bien dans le passé que la civilisation gréco-latine a vu son âge d'or, et depuis Hésiode jusqu'à Horace, les générations des hommes ont partagé l'opinion que l'ami de Mécène exprime dans ces vers bien connus :

Ætas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem...

Ce n'est pas sans doute aux Hindous ni aux Chinois que vous demanderez d'avoir autrement pensé sur ce point que les Latins et que les Grecs. Je conviendrai d'ailleurs, sans difficulté, Messieurs, que le christianisme lui-même, s'il avait conscience d'être un « progrès » sur les religions antérieures,

n'a pas d'abord entrevu toute la fécondité de cette idée de progrès, et c'est encore un de ses progrès que d'avoir « appris » qu'elle était impliquée dans son essence. Mais après cela, ce qui n'est pas douteux, et ce qu'Auguste Comte a si bien démontré contre le philosophisme du XVIII[e] siècle, c'est le progrès des idées, des mœurs, et des institutions au moyen âge sous l'influence du christianisme[1]. Et depuis le XVI[e] siècle, — qui ne laisse pas, à bien des égards, d'avoir été lui-même (vous le savez ici mieux qu'ailleurs) une manière de rétrogradation, — quelques progrès de l'ordre matériel et de l'ordre scientifique qui se soient opérés, en dehors, ou plutôt et pour mieux dire, en marge du christianisme, je ne sache pas de progrès moral qui ne doive être rapporté à la même influence Taine a été plus loin, et il a essayé de montrer, dans une page de ses *Origines de la France contemporaine*, que, si le monde moderne a traversé quelques crises plus aigües d'immoralité, « en Italie pendant la Renaissance, en Angleterre sous la Restauration, en France sous le Directoire », la cause n'en était autre que l'affaiblissement ou l'obscurcissement de l'idée chrétienne. « Quand on s'est donné ce spectacle, et de près, ajoutait-il

1. Il convient de noter que M[me] de Staël, dans ses livres de la *Littérature* et de l'*Allemagne*, en avait eu le pressentiment.

en terminant, on peut évaluer l'apport du christianisme dans nos sociétés modernes. »

Voilà le premier fait, et voici le second.

Non seulement l'idée de progrès ne semble être apparue dans le monde qu'avec le christianisme; mais, depuis le christianisme, elle ne s'est réalisée que dans les sociétés chrétiennes ; et les autres toutes les autres, sauf peut-être l'arabe et pendant un court moment, se sont montrées incapables de progrès. C'est un lieu commun de dire, vous le savez, Messieurs, que l'Orient est le pays de l'immobilité, et ni les anciennes religions, celle de la Chine, par exemple, — et en admettant que ce soit une religion, — ni les religions de nouvelle formation, prosélytiques ou conquérantes, l'islamisme ou le bouddhisme, n'ont réussi à secouer cette espèce de torpeur. Quelques Arabes ont fait de l'algèbre, de la chimie, de la médecine; ils ont traduit, commenté, et je crois, déformé Aristote; mais, à Constantinople comme au Maroc, et pas plus en Perse qu'en Turquie, la civilisation n'a fait de progrès qui ne fussent des importations d'Occident. Elle n'en a pas fait d'autres en Chine, ni surtout d'une autre nature.

Il semble donc, Messieurs, qu'entre le christianisme et le progrès lui-même, il y ait une liaison de fait. Pas de progrès avant le christianisme, ou bien peu, de bien lents, qui de Miltiade à Jules

César n'ont modifié un peu profondément ni l'aspect de la civilisation, ni la « mentalité » de l'être humain. Et, d'un autre côté, pas de progrès en dehors du christianisme. Avons-nous le droit d'en conclure que cette liaison de fait soit une solidarité de fond? Je le crois, pour ma part, et à ce propos vous remarquerez, Messieurs, que si l'on ne le croit pas, on est donc obligé, dans les principes de la théorie du progrès infini, de considérer dix-huit siècles de christianisme, comme un accident dans une histoire qui n'est vieille elle-même que d'à peine trois mille ans. Mais, entre christianisme et progrès, quand on refuserait de reconnaître, ou quand on repousserait, comme insuffisamment établie en logique, cette solidarité que nous y croyons voir, il resterait toujours qu'on ne saurait la nier, en fait, ou dans l'histoire et qu'en attaquant le christianisme, à la manière de nos « francs-maçons » ou de nos « libres penseurs », nous devrions toujours craindre d'attaquer du même coup non seulement le principe de la vie morale, mais encore le principe même du progrès de la civilisation! Ce n'est pas seulement à la corruption que retomberaient des sociétés athées ou antichrétiennes; ce n'est même pas à la décadence; mais, — ce qui nous paraît sans doute encore bien pis, — c'est à l'immobilité. Nous nous ankyloserions, pour ainsi parler, nous nous enkys-

terions, comme la civilisation chinoise, dans le dernier état où la religion nous aurait laissés en se retirant de nous. Et, en d'autres termes encore, plus expressifs peut-être, ce qui périrait avec la religion, si elle pouvait périr, ce serait, Messieurs, la fécondité même des principes au nom desquels on l'attaque. Il est à la fois d'un catholique et d'un ami du progrès de ne pas vouloir en courir la chance.

Si maintenant, Messieurs, après m'être excusé d'avoir si longtemps retenu votre attention, je vous en remerciais très longuement, ce serait à la fois de la modestie et de l'impertinence. Ce serait de la modestie, parce que, sans parler de mon insuffisance, je sais que je n'ai pu, dans une heure de parole, qu'effleurer le grand sujet que j'ai peut-être imprudemment choisi. A Florence, et pour un tel auditoire, je n'en pouvais choisir un moindre. Mais ce serait aussi de l'impertinence, parce que, vous le savez, il y a des sujets dont l'intérêt supplée de lui-même à l'insuffisance de l'orateur. Le « Progrès religieux » est de ceux-là. Dans le temps où nous sommes, il est pour nous tous, et pour chacun de nous, d'une telle importance de nous croire et de nous sentir dans la vérité, que nous n'avons guère, pour nous faire écouter, qu'à exposer les efforts que nous avons tentés pour nous éclairer et nous rassurer. C'est tout ce que j'ai

prétendu faire. Et pour détourner un mot de Montesquieu, mon ambition serait satisfaite si j'avais réussi, dans ce discours, à vous donner de sérieuses raisons de persévérer dans vos convictions, dans vos espérances, et dans votre foi.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

LES RAISONS ACTUELLES DE CROIRE, conférence prononcée à Lille, le 18 novembre 1900 1

L'IDÉE DE SOLIDARITÉ, conférence prononcée à Toulouse, le 16 décembre 1900 49

L'ACTION CATHOLIQUE, conférence prononcée à Tours, le 23 février 1901 85

L'ŒUVRE DE CALVIN, conférence prononcée à Genève, le 17 décembre 1901 121

LES MOTIFS D'ESPÉRER, conférence prononcée à Lyon, le 24 novembre 1901 161

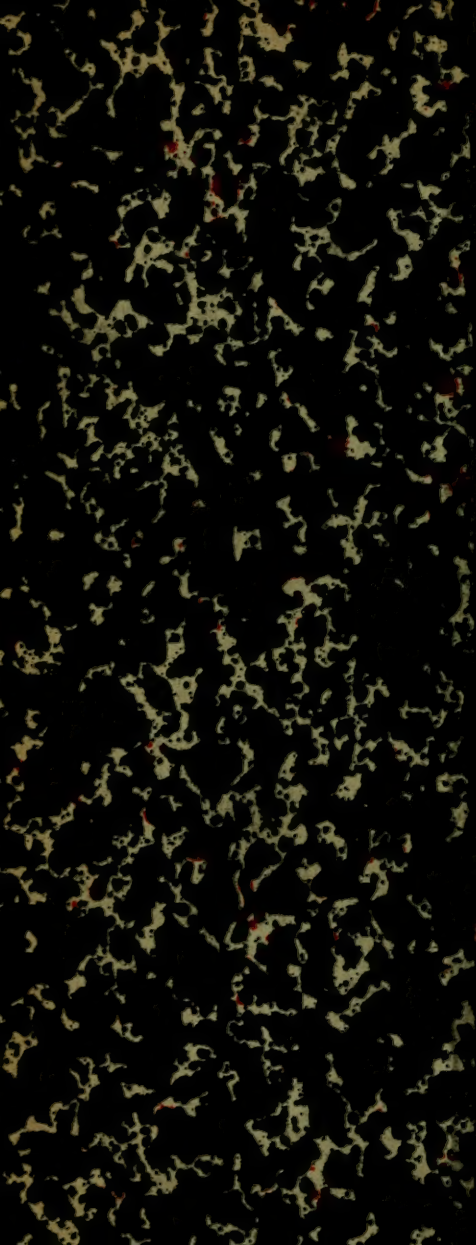
L'ŒUVRE CRITIQUE DE TAINE, conférence prononcée à Fribourg en Suisse, le 18 janvier 1902 209

LE PROGRÈS RELIGIEUX, conférence prononcée à Florence, le 8 avril 1902 255

A. GREVIN — IMPRIMERIE DE LAGNY

BRT
217
.B7
v.2

BRUNETIÈRE, FERDINAND
Discours de combat.
BQT
2I7
.B7
v.2
DATE | ISSUED TO

BRUNETIERE, FERDINAND
Discours de combat.
BQT
2I7
.B7
v.2

2